María Teresa Jarquín Ortega
Gerardo González Reyes

coordinadores

Orígenes y expresiones de la religiosidad en México

Cultos crístológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional





Orígenes y expresiones de la religiosidad en México

Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional

María Teresa Jarquín Ortega
Gerardo González Reyes
coordinadores

Orígenes y expresiones de la religiosidad en México

Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional





302.725 O75

Orígenes y expresiones de la religiosidad en México: Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional / Coords. María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes.— Zinacantepec, Estado de México: El Colegio Mexiquense, A. C., 2020.

382 p.: ils.
Contiene relación de documentos de archivo y bibliografía consultada
ISBN: 978-607-8509-59-1

1. Religión y sociedad – México (Estado) – Siglos xvii – xviii. 2. Religión – México – Siglos xvii – xix. 3. Vírgenes – Culto y tradiciones – México. 4. Jesucristo – Culto y tradiciones – México. I. Jarquín Ortega, María Teresa, coord. II. González Reyes, Gerardo, coord. III. t.

Edición y corrección: Rebeca Ocaranza Bastida
Formación y tipografía: María Eugenia Valdes Hernández y Luis Alberto Martínez López
Diseño y cuidado de la edición: Luis Alberto Martínez López
Ilustración de portada: s/a, 1813, Retablo votivo dedicado al Señor del Huerto, tomado de Colín (1981: 32).

Primera edición 2020

Ex Hacienda Santa Cruz de los Patos s/n,
col. Cerro del Murciélago,
Zinacantepec 51350, México
MÉXICO
Página-e: www.cmq.edu.mx

Esta obra fue sometida a un proceso de dictaminación académica bajo el principio de doble ciego, tal y como se señala en los puntos 31 y 32, del apartado V, de los Lineamientos Normativos del Comité Editorial de El Colegio Mexiquense, A.C.

Impreso y hecho en México/*Printed and made in Mexico*

ISBN: 978-607-8509-59-1

Contenido

Introducción

A PRINCIPIOS DEL AÑO 2011 la prensa nacional difundió una noticia que causó revuelo entre los diversos sectores de la sociedad mexicana, especialmente entre la alta jerarquía católica y los intelectuales dedicados al examen del fenómeno religioso: la crisis estructural de la Iglesia católica. El caso Maciel, una pieza dentro del complejo entramado de esta institución, no era precisamente el causante de esta situación, sino más bien el asunto de pluralización cultural que nuestro país venía manifestando desde la última década del siglo XX.

Los datos duros arrojados por el Inegi en materia religiosa revelaban la notable disminución de católicos en comparación con el último registro del año 2000. De 88.0% se redujo a 83.9%, es decir, hubo un descenso de 4.1% de feligreses en una década (Barranco, 2011). De mantenerse esta tendencia las proyecciones seculares encenderían los focos rojos para la institución eclesiástica con más vigencia en nuestro país. Pero al margen de las visiones catastróficas es claro que la contabilidad indicaba al menos dos fenómenos insoslayables; por un lado, la diversificación religiosa de nuestro país, es decir, el número creciente de protestantes o evangélicos, así como de grupos neopentecostales; y, por el otro, la fractura del monopolio de "una aparente cultura religiosa única". Atinadamente Bernardo Barranco, experto indiscutible en estos temas, relativizó la crisis de la Iglesia católica a la luz de los datos del censo (Barranco, 2011), en particular por el peso cultural e histórico que ha tenido el catolicismo en nuestro país desde hace más de cuatro siglos.

En efecto, a la luz del examen sociológico e histórico, algunos especialistas han destacado la capacidad de adaptación de la religión frente a cualquier circunstancia histórica como la que enfrenta en estos momentos el catolicismo; de tal suerte que la diversidad religiosa es en realidad una expresión de su fortaleza. En otras palabras, la religión católica afirma su cohesión mediante la pluralidad de sus manifestaciones (Traslosheros, 2012: 6). A partir de esta última evidencia los textos que aquí incluimos nos permiten mirar con detalle el tema religioso en la larga duración, con la intención de entender las formas de organización social en torno a las veneraciones y, sobre todo, para demostrar que la pluralización y la diversificación religiosas no son un asunto nuevo ni propio de este siglo, sino una materia inherente a su naturaleza misma. Por tanto, aquello que se advierte como crisis estructural no es otra cosa que diferentes respuestas sociales frente a la difusión del dogma católico. En palabras llanas, se trataría de la manifestación de las distintas expresiones de la religiosidad en México, o de cómo la feligresía vive y practica la religión de acuerdo con sus necesidades y circunstancias. Para contrastar esta hipótesis los trabajos que reunimos en este libro se han organizado en tres ejes temáticos: cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional. El punto de convergencia son las manifestaciones de religiosidad entre la feligresía a lo largo de los últimos cuatro siglos de la historia de nuestro país, con especial énfasis en las construcciones y prácticas devocionales, los festejos, la invención de cultos como respuesta a circunstancias precisas y, desde luego, el examen de las relaciones de poder detrás de las veneraciones.

La sección dedicada a los cultos cristológicos se inaugura con el trabajo de Gilberto León sobre el Señor del Calvario en Colhuacan. Se incluye en primer lugar debido a que es un ejemplo representativo de la combinación de dos culturas y sistemas de pensamiento que sentaron las bases para la emergencia de la religiosidad novohispana. De esta manera, la propuesta de León está orientada a demostrar las estrategias culturales, creativas e innovadoras de los indios en un contexto de crisis sociopolítica y religiosa provocada por la conquista europea. En opinión del autor, los habitantes del antiguo Colhuacan recuperaron los símbolos identitarios de sus antiguas deidades para incorporarlos a la imagen de Cristo yacente y de esta forma mantener la memoria de su pasado inmediato. Para el autor de este capítulo algunos atributos como la cueva, el sudario, el rostro oscuro, la barba, la cabellera y el envoltorio que cubren al Cristo son elementos relacionados directamente

con las reliquias de los ancestros que tradicionalmente se depositaban en los bultos sagrados o *tlaquimilolli;* de manera que el éxito de la veneración al Señor del Calvario se debió, sobre todo, a la exitosa reelaboración simbólica de algunos emblemas de origen mesoamericano vinculados con las deidades ancestrales.

En la misma línea discursiva ubicamos el trabajo sobre el Cristo de Chalma, sin duda una de las veneraciones que más atención ha recibido por parte de los especialistas en el fenómeno religioso. Tradicionalmente se asume que el antecedente directo de esta veneración es de origen mesoamericano, relacionado con la cueva de los mantenimientos; pero en esta ocasión, los autores del trabajo, Gerardo González, Magdalena Pacheco y Rosa María Camacho, dejan de lado este lugar común para orientar sus indagaciones hacia la conformación del culto novohispano en el siglo XVII. Su propuesta se centra en la recuperación de los aspectos históricos, culturales y materiales que conjugados devinieron en la configuración de un paisaje sacralizado que alcanzó fama a nivel regional en el centro de la Nueva España.

En opinión de los autores, el portento de la cueva acaecido en los años inmediatos a la conquista europea no tuvo un impacto notable entre los habitantes de Chalma y su comarca, por lo que habría que esperar el tránsito del siguiente siglo para asistir a la consolidación de un verdadero culto gracias al cambio generacional, al ambiente barroco expresado en la actividad taumatúrgica de los frailes ermitaños ahí establecidos, a los prodigios realizados por la imagen del Cristo y, sobre todo, al impulso de la crónica del jesuita Francisco de Florencia.

Sin duda uno de los elementos más atractivos de los cultos cristológicos en nuestro país se relaciona con los pasajes de la Pasión de Cristo, ya sea la fase de crucifixión, el momento de su descenso de la cruz y posterior enterramiento, o la preparación previa a su inmolación. Precisamente respecto a esto último, Antonio Enríquez examina el origen y configuración de la devoción al Señor del Huerto en Atlacomulco, actual Estado de México. Su marco de análisis se restringe al estudio de la fiesta y el examen de los retablos votivos o *ex votos* como vías para comprender esta devoción decimonónica. Enríquez explora el arraigo de la imagen de Cristo entre la población de la comarca, a expensas del paulatino desplazamiento de la virgen de Guadalupe, considerada la patrona de Atlacomulco, y avanza en el estudio de la vida cotidiana de la feligresía al recuperar los problemas, angustias y

malestares de los devotos, parcialmente resueltos en el reconocimiento de los portentos del Señor del Huerto.

La segunda sección del libro, dedicada a las veneraciones marianas, la abre un texto de Erika González sobre la virgen de Loreto. En opinión de la autora se trató de una veneración promovida en Nueva España por la Compañía de Jesús a quien se le debe la primera copia tocada del original de la lauretana con sus medidas exactas. La investigación de González León revela los orígenes del culto, la tipología e iconografía relacionadas con la lauretana, así como los eventos y personajes que contribuyeron en propagar esta devoción en la región abajeña durante el siglo xviii, periodo en el que se verificó su apogeo devocional.

Otra advocación de María es la virgen de la Guía, de notoria tradición peninsular. Yasir Huerta aborda la fiesta y procesión que la cofradía de oficiales del gremio de sastres, calceteros y jubeteros de la ciudad de México realizó durante los años de 1691 y 1704 los días 2 de febrero en honor de la fiesta titular de la corporación. En opinión del autor, los eventos ocurridos en el contexto festivo representan el momento más significativo de la devoción de la virgen de la Guía por parte de los cofrades, al tiempo que nos demuestra el papel relevante de la vida corporativa novohispana.

Sin duda, la geografía devocional novohispana se amplió aparejada con los eventos de la conquista, expansión y colonización hacia el occidente y el septentrión novohispanos. Uno de los ejemplos conspicuos de este fenómeno es la construcción de la zona de influencia devocional de Nuestra Señora de San Juan. Omar López, autor de este capítulo, estudia la irradiación de la veneración mariana en las zonas mineras de Guanajuato, Zacatecas y Real de Bolaños. López sostiene que el proceso de arraigo del culto en esos lugares fue diferenciado: Zacatecas formó parte, desde un inicio, de la zona de influencia devocional de la virgen de San Juan, en Guanajuato se consolidó en gran medida gracias a las imágenes peregrinas, mientras que en Real de Bolaños la devoción llegó de la mano de sus mineros. En opinión del autor, la difusión del culto mariano proveyó de recursos económicos al santuario los cuales se usaron para construir el nuevo templo. En este estudio se destaca la participación del capellán Francisco del Río quien recurrió a la mayordomía para involucrar a los devotos de aquellas zonas en el proceso constructivo de la influencia devocional de Nuestra Señora de San Juan.

En este mismo contexto novohispano, María Teresa Jarquín estudia la devoción y los prodigios de Nuestra Señora de los Ángeles de la Asunción de

Tecaxic. En este capítulo la autora hace una revisión sumaria del origen de la devoción a esta advocación mariana venerada en el santuario de Toluca por la población del valle homónimo y otras latitudes. La revisión de las crónicas religiosas novohispanas como la del jesuita Francisco de Florencia y la del franciscano Agustín de Vetancourt sustentan el contenido del texto que se presenta y permiten cubrir una serie de aspectos que remiten al lector al terreno de lo devocional. Es el caso del proceso de edificación del santuario, las limosnas que se destinaron para estos trabajos, los prodigios que se le atribuyeron a la virgen de Tecaxic y que afianzaron su culto, así como los milagros que realizó a sus devotos y que quedaron documentados en las crónicas mismas que igualmente han influido en la devoción mariana presente en el valle de Toluca.

Hoy sabemos, gracias a la historiografía especializada en los temas de religiosidad (Ramos y García, 1997), cómo algunos cultos novohispanos surgieron a la sombra de necesidades específicas de la sociedad sobre todo en momentos de incertidumbre. En esta línea se inscribe el trabajo de Francisco Velázquez quien, apoyado en Hobsbawn, propone el culto a la "virgen de los agraristas" como un ejemplo típico de tradición inventada. El estudio del autor revela que en el pueblo de Zapotitlán de Hidalgo, Jalisco, fue creado su culto durante la posrevolución mexicana con muy claras ideas agraristas; sin embargo, con el paso del tiempo aquella primigenia intención se diluyó debido a la permanente transformación de la sociedad, de manera que en la actualidad ya no existe el agrarismo pero hay nuevas intencionalidades que llevan a exaltar el culto a una virgen chiquita sobre todo porque los devotos no dudan de su capacidad milagrosa.

En la tercera sección del libro, dedicada a las expresiones de la heterodoxia institucional, se incluyen seis trabajos que dan cuenta de otras dimensiones de la pluralidad y la diversidad religiosas. Si bien en las secciones anteriores se observa cierta homogeneidad temática en torno a las veneraciones a Cristo y la virgen María, respectivamente, es indudable que cada uno de los autores destacó en su momento las peculiaridades adoptadas por la práctica religiosa, según corresponde a la época, el contexto y las circunstancias de las celebraciones. Pero quizá los ejemplos más conspicuos de este fenómeno se revelen en esta tercera sección, donde la sociedad misma es el centro de atención para los autores.

En el capítulo "Velos tenues entre dos tribunales novohispanos (Valle de Antequera, 1611-1612)" Jesús Alfaro aborda la aparición de una imagen

mariana en las inmediaciones del valle de Antequera en el año de 1611. Propone que el portento es un buen pretexto para examinar las relaciones de poder entre dos tribunales novohispanos, entendidas como competencias, facultades y jurisdicción para legitimar la hiperdulía como devoción local. En la contribución de Alfaro se dan cita el tribunal eclesiástico ordinario de Antequera y el Santo Oficio de México para autentificar una efigie de la virgen esculpida sobre la raíz de un tronco de ocote como una imagen libre de herejía, de mala lectura de un dogma de fe, fabricada por manos celestes e incorrupta a la intemperie para regocijo de unas cuantas personas receptoras de un milagro.

Es pertinente insistir en que la diversidad de devociones es un síntoma inequívoco de la pluralidad religiosa y, sobre todo, del dinamismo social respecto a las maneras de vivir la religión. Esto se demuestra en el estudio de Edwin Reza dedicado a uno de los mitrados del siglo xvii. En efecto, a partir del examen de la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seixas, en 1684, a los pueblos del oriente del valle de Toluca, el autor recupera la cantidad de santos y cofradías existentes en los pueblos de Ocoyoacac, Capulhuac y Xalatlaco. De la contabilidad santoral y del tipo de advocaciones el autor desprende la siguiente tesis: la veneración a las imágenes, registradas en el libro de visitas, nos muestra la preocupación de los habitantes de esta región por el buen temporal en relación directa con sus actividades agrícolas y la forma en que simbólicamente conjuraban sus angustias reales o ficticias.

Respecto a este último punto sabemos que en la época novohispana el destino del alma después de la muerte era una de las preocupaciones más acuciantes de la feligresía y, gracias a la devoción a la virgen del Rosario, la tribulación se mitigaba parcialmente. En el capítulo "Los rosarios del padre José de Lezamis (1684-1750), cura del Sagrario de México", Rocío Silva borda uno de los puntos clave del dogma católico: el rosario como expresión de la comunión de los santos. A partir del estudio de un pequeño impreso pío de finales del siglo xvii la autora propone que su contenido dio sentido a la vida religiosa de varias generaciones de católicos novohispanos, a pesar de que la promoción de esta práctica piadosa por parte de Lezamis derivara en una disputa con los dominicos quienes se ostentaban como los dueños del monopolio de la plegaria mariana a finales de la segunda mitad del siglo xviii.

Los tres últimos capítulos de este libro coinciden en el abordaje del siglo xviii novohispano y nos muestran las contradicciones de una sociedad que vivía con un pie en la tradición barroca y con el otro en la modernidad de la

Ilustración. En el apartado "¿Una feligresía renovada? Congregaciones del Santísimo Sacramento y Escuelas de Cristo en la ciudad de México, siglo xviii" Carolina Yeveth aborda un aspecto hasta ahora poco considerado por la historiografía: la relación entre la vida sociorreligiosa de los habitantes de la ciudad de México y las formas de asociación, de practicar y de vivir la religiosidad a lo largo del siglo xviii, en el contexto del programa ilustrado de educación. La autora parte de la observación y el análisis de dos corporaciones de tipo seglar que nacieron dentro del espíritu reformista del siglo xviii: las congregaciones del Santísimo Sacramento y las Escuelas de Cristo, instituidas como una alternativa —aparte de las cofradías y hermandades— de instrucción religiosa para la feligresía y el clero, pero también como un medio para poner en práctica un nuevo modelo de feligrés, de práctica religiosa y, por supuesto, de devoción; todo ello en franca sintonía con las demandas y proyectos de prelados y clérigos, y de la misma Corona, que buscaban dotar a la monarquía católica de un espíritu más moderado y orientado a la práctica de la caridad y la utilidad pública.

Moderar las pasiones humanas y controlar las expresiones de religiosidad barroca fueron dos de las preocupaciones de la política reformista borbónica, y qué mejor manera de conseguirlo que reglamentando la procesión de *Corpus Christi*, uno de los dos festejos más relevantes de la capital novohispana. En opinión de Karen Mejía, una de las actividades principales de la festividad fue la procesión, dado que permitía la representación visual de la Iglesia triunfante sobre la herejía y el orden corporativo vigente en la monarquía hispana. La autora destaca que en el siglo xviii novohispano las autoridades reales y eclesiásticas emitieron una serie de disposiciones para impedir innovaciones en la celebración, controlar manifestaciones de devoción nacidas de la feligresía y reglamentar el espacio público. La intención, sostiene Mejía, era promover una piedad austera bajo la dirección del clero y dentro de los límites de la liturgia, imponer patrones de conducta y delimitar un espacio público bajo los principios del decoro, el respeto y la urbanidad. Además de analizar las implicaciones políticas de estas medidas, la autora examina las probables reacciones de los participantes frente a una decisión radical.

Esta última sección cierra con los festejos por la canonización de Juan de la Cruz, de la autoría de Jessica Ramírez. Para la autora, estudiar los festejos en torno a la canonización de un mismo santo en distintos lugares es un privilegio, ya que a partir de los elementos que conformaron la celebración es posible analizar cómo el mensaje transmitido se adecuó a las necesidades

propias de cada sociedad. En este trabajo se aborda el mensaje dado en Puebla de los Ángeles y se establece una comparación con los festejos de la ciudad de México en torno a la figura de fray Juan de la Cruz. Este nuevo santo fue canonizado el 27 de diciembre de 1726. Así, apenas fue recibida en Nueva España la bula de canonización el 20 de junio de 1728, comenzaron los preparativos para los festejos. En la ciudad de México éstos se llevaron a cabo a lo largo de ocho días, comenzando el 15 de enero de 1729; mientras que en el caso de la Angelópolis los festejos se llevaron a cabo del 3 al 5 de febrero de ese mismo año.

La autora sostiene que el festejo por la canonización de San Juan de la Cruz en Puebla implicó la implementación de diversos dispositivos para transmitir ciertos mensajes, entre ellos la exaltación del nuevo santo como doctor de la Iglesia —aunque fue hasta el siglo XX que se le promovió como tal—, además de resaltar su poder para expulsar los demonios de la ciudad, enalteciendo su papel como patrono de la misma. Ramírez señala que los discursos fueron distintos a los promovidos durante los festejos en torno a este mismo santo en la ciudad de México; en este caso, por ejemplo, se destacó la provincia carmelitana como medio eficaz de intercesión entre Dios y los hombres. Igualmente se promovió la resignificación de su convento, el cual se encontraba en las afueras de la ciudad, para que se le concibiera como parte de la traza sacralizada de misma. La autora concluye que la fiesta fue el escenario para que los carmelitas hicieran visibles a sus mecenas, con su poder y su nobleza, con lo cual se invistieron de mayor prestigio.

Para concluir esta nota introductoria deseamos expresar nuestro agradecimiento a las personas e instituciones que hicieron posible la conjunción de los trabajos que aquí se presentan. En primer lugar a El Colegio Mexiquense, A. C., por ser el espacio académico que alberga desde 2016 el seminario “Santos, devociones e identidades” del cual surgen los textos aquí reunidos. Agradecemos también a la Universidad Iberoamericana que, a través de la doctora Cristina Torales Pacheco, nos recibió en una de las sesiones de primavera; reconocemos también la gentileza y hospitalidad del doctor Manuel Ramos Medina, director del Centro de Estudios de Historia de México-CARSO, que fue el anfitrión en una de las sesiones de verano; asimismo, un agradecimiento a la Universidad Autónoma del Estado de México, en particular a la Biblioteca Central de dicha institución, por las facilidades otorgadas para sesionar dentro de sus instalaciones; de igual manera, a la doctora Doris Bieñko de Peralta y al maestro Jorge Luis Merlo

Solorio por abrir las puertas a la última sesión del seminario, durante el otoño, en las instalaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Finalmente, nuestro reconocimiento a los licenciados Alberto Hernández Vásquez y Ramiro González Cayetano por su apoyo en la logística de las sesiones y en el armado de la versión final de este libro.

María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes,
Ex Hacienda Santa Cruz de los Patos, Zinacantepec, Estado de México.
Septiembre 13 de 2018.

Fuentes consultadas

Bibliografía

Ramos Medina, Manuel y Clara García Ayluardo (coords.) (1997), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Estudios de Historia de México-Condumex-Universidad Iberoamericana.

Traslosheros, Jorge E. (2012), "Fundamentos de la libertad religiosa", en Jorge Eugenio Traslosheros (coord.), *Libertad religiosa y estado laico. Voces, fundamentos y realidades,* México, Porrúa, pp. 3-12.

Recursos electrónicos

Barranco Villafán, Bernardo (2011), "¿El censo revela una crisis católica?", *La Jornada,* 13 de abril de 2011, sección de opinión, documento disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2011/04/13/opinion/024a1pol> (consulta: 25/04/2019).

Cultos cristológicos

I

Creación cultural indígena en momentos de *idoloclastia* hispana. Trasfondo etnohistórico de la escultura del Señor del Calvario en Colhuacan

Gilberto León Vega[*1]

Introducción

En el presente escrito se pondrá atención a la manera en que los indios conservaron algunas de las reliquias de sus ancestros en santos católicos. Buscaremos entender si los atributos que posee la escultura del Señor del Calvario en Colhuacan —localizada en una cueva en las faldas del Cerro de la Estrella—, son de tradición mesoamericana. La investigación se centra en el periodo novohispano temprano (siglo XVI), momento en el cual fueron elaboradas las imágenes indocristianas por los indios y también momento en el que se dieron sucesivas oleadas de evangelización, así como la destrucción de ídolos y la desarticulación de los ritos "paganos" por parte de los evangelizadores.

En la zona de estudio no sólo existe la escultura del Señor del Calvario, hecha en médula de caña de maíz, sino que también se encuentran otras representaciones semejantes en la iglesia de Mexicaltzingo, en Churubusco y en Iztapalapa (Araujo, Huerta y Guerrero, 1989; Carrillo, 1949; Ruiz, 2011). La efigie del Señor del Calvario de Colhuacan ha sido poco estudiada a diferencia de las otras representaciones mencionadas, pero consideramos

*Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, posgrado en Historia y Etnohistoria.

[1] Agradezco profundamente a los doctores María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes la oportunidad de publicar el presente artículo. Asimismo agradezco sus comentarios, sugerencias y revisiones a Valeria Bellomia, Rafael Romero, Francisco Peral, Jaime Echeverría García y Pablo Escalante Gonzalbo. Un reconocimiento especial a los mayordomos y a Beto, el encargado de la Capilla del Calvarito en Culhuacán.

que su manufactura puede ser ejemplo de la creatividad y la innovación cultural indígenas en momentos de *idoloclastia* hispana (Gruzinski, 1994: 40),[2] cuando las reliquias arruinadas por los peninsulares fueron reutilizadas por los indios, y recicladas e incorporadas en imágenes de piedad católica. En este sentido, la investigación se centrará en conocer el trasfondo histórico del lugar donde se localiza el Señor del Calvario con el fin de interpretar los atributos de la escultura. Las pocas investigaciones que informan sobre la relevancia del señorío de Colhuacan se suman a la carencia de estudios de la imagen por parte de especialistas en el arte y la restauración. No obstante, retomaremos algunas fuentes impresas en el centro de México[3] para conocer el señorío de Colhuacan y así tratar de entender si los atributos que revisten a la imagen —la cueva donde apareció, el sudario, el color facial negro, la cabellera, así como el envoltorio hecho de lienzos que cubren su cuerpo— remiten a una estética de los dioses mesoamericanos. Al parecer, los atributos que se colocaron en el Señor del Calvario pudieron recordar un "ídolo", figurar un envoltorio sagrado, o aludir a las "insignias" de un *tlatoani*. Para comprender lo anterior será necesario valerse del punto de vista nativo, valorando las capacidades artísticas de los indios culhuas, así como las estrategias de creación cultural que realizaron en momentos de tensión y crisis sociopolítica, con el fin de entender la lógica de sus prácticas y evitar tildarlas de "heréticas", "idolátricas", "paganas" o "demoniacas". Aquí sugiero mirarlas como estrategias culturales creativas e innovadoras, considerando que las obras de "arte sacro" se realizaron dentro de un contexto de conflicto religioso, social y político, donde los pueblos nativos trataron de mantener los símbolos identitarios de sus deidades tutelares. Teniendo en cuenta que la propuesta es crear un escenario para interpretar los atributos con que fue revestida la escultura, en un primer momento del trabajo explicaremos en qué consistió la idoloclastia, la creación de imágenes indocristianas, y aportaremos breves noticias de la escultura del Señor del Calvario; pasaremos a comprender la importancia del señorío

[2] La prohibición de las imágenes "paganas" por parte del monoteísmo católico establecía una postura crítica hacia las religiones icónicas y la veneración de los "ídolos" al considerarlos objetos "falsos" ("malvados", "mentirosos", "sucios" y "abominables"). El concepto de idoloclastia hispana, en este sentido, hace referencia a la prohibición y "aniquilamiento sistemático de los ídolos de indios" por parte de los peninsulares.

[3] Entre las fuentes destacan el *Códice Aubin* (2017), el *Códice Florentino* (1979), el *Códice Tudela* (2002), *Anales de Tlatelolco* (2004), *Relaciones geográficas del Arzobispado de México, 1743* (1988), *Relaciones geográficas del siglo xvi, México* (1986), "Padrón del Pueblo de San Mateo Huitzilopochco" (Navarro, 1909), Alvarado Tezozómoc (2012), Chimalpain (1998), Durán (1967), Sahagún (2006), Benavente (1971), Mendieta (1971) y Cervantes (1914).

de Colhuacan y después veremos la manera en que los indios pudieron reactivar sus reliquias en imágenes católicas. Para finalizar, se propone la hipótesis de que la escultura del Señor del Calvario no sólo puede tener resquicios de la pintura facial de los dioses, o semejarse a un *tlaquimilolli*, sino que probablemente sus atributos refieren a los restos de algún *tlatoani* y a su nueva "representación" en el contexto cristiano.

Contexto histórico de la modelación y talla del Señor del Calvario

En la actualidad, cuando uno se acerca a lo que fue el señorío de Colhuacan ubicado en la parte suroeste del Cerro de la Estrella, lo que destaca es el ex convento de la orden agustina dedicado a San Matías y la Capilla del Divino Salvador del Calvario donde se encuentra depositada, dentro de un nicho de madera con cristales, la escultura religiosa. A primera vista no se distingue el cuerpo en el interior de la urna o del "nicho", ya que el Señor del Calvario está envuelto en lienzos de tela que impiden ver su cuerpo; únicamente se observa su rostro de color negro y su cabellera natural sujeta a un "sudario".

Cuando uno asimila la totalidad de la imagen se percibe la fisonomía de una persona "amortajada" de tal modo que remite a un "envoltorio sagrado" como aquellos que los nahuas llamaban *tlaquimilolli*. La imagen, cuya advocación es el Santo Entierro, está esculpida de manera hispana y parece arropada con distintivos que recuerdan un "envoltorio" mesoamericano, pero no como el que se halla pintado en la *Tira de la peregrinación* o en el *Códice Azcatitlán*, semejando una "paca de ropa" sobre la espalda de los *teomama*, sino semejante a los bultos dibujados en el códice llamado *Ídolos del templo de Huitzilopochtli,* como un cuerpo humano extendido y amortajado en lienzos.

Olivier (1995) destaca la importancia de estos artefactos de culto prehispánico al ser los objetos de la más alta veneración. Menciona que dentro del idioma náhuatl la palabra *tlaquimilolli* tenía el significado de "cosa envuelta" y derivaba del verbo *quimiloa*: "envolver algo en mantas" o "amortajar al muerto". Sabemos que en las mantas (*tilmatli*) envolvían las distintas reliquias que habían usado los hombres-dios durante su vida. Los nahuas de Tezcoco, por ejemplo, veneraban el envoltorio sagrado de Tezcatlipoca el cual contenía en su interior un espejo, el hueso de su pierna y chalchihuites preciosos. Según

refiere el franciscano fray Jerónimo de Mendieta (1971), lo que se encontraba en el interior del envoltorio eran piedras verdes, cuero de culebra y de tigre; al parecer, ello representaba "el corazón" del envoltorio divino. De hecho,

> Los devotos o servidores de los dichos dioses muertos envolvían estas mantas en ciertos palos [...] le ponían por corazón unas pedrezuelas verdes y cuero de culebra y tigre. Y a este envoltorio, decían: tlaquimilolli. Y cada uno le ponía el nombre de aquel demonio que le había dado la manta. Y éste era el principal ídolo que tenían en mucha reverencia (Mendieta, 1971: 79).

Algunos estudios han señalado que durante el periodo novohispano temprano se pudieron mantener algunas reliquias y objetos de culto de los indios, a la par que sucedía la creación de imágenes de piedad católica. Por ejemplo, Gruzinski (1994) nos ofrece un panorama del proceso de sustitución y desplazamiento de las deidades paganas en santos católicos. Al abordar el tema de la guerra de las imágenes da cuenta de los casos de iconoclastia e idoloclastia, por parte de los peninsulares, en contra de los objetos religiosos de los indios. Además, en su trabajo sobre la colonización de lo imaginario, Gruzinski observa que la adopción que hicieron los indios de las imágenes del culto católico fue eficaz, al embestirlas con un nuevo ropaje y con distintivos indígenas que las caracterizaron desde entonces (Gruzinski, 2013).

En este tenor creemos que el trabajo de González (2018) es un aporte significativo al estudio del desplazamiento del culto de los dioses antiguos a las imágenes de piedad católica. Su trabajo destaca que el proceso de reelaboración simbólica sucedió dentro de la configuración de símbolos identitarios, donde los indios lograron que persistiera el recuerdo de sus deidades en algunas imágenes del culto católico; como las vestiduras divinas (*tilmatli*) con las que envolvían las reliquias sagradas (*tlaquimilolli*), que pasaron de manera simbólica a ser parte de los "santos cubiertos". "Para los indios no había gravedad en las asimilaciones y sustituciones", lo que "posibilitó la emergencia de prácticas poco ortodoxas" (González, 2018: 165 y ss.).[4]

Bajo esta línea profundicemos a fin de entender la manera en que sucedió el desplazamiento de las deidades prehispánicas en devociones crísticas, averigüemos si existen paralelismo, asimilación o síntesis entre el Santo

[4] Fray Bernardino de Sahagún (2006: 628) ya se había percatado de tales sustituciones —entre Tonantzin y santa María; entre Toci y santa Ana; entre Telpochtli-Tezcatlipoca y san Juan (evangelista)— y llegó a la conclusión de que esa manera de proceder era una "invención satánica, para paliar la idolatría".

Sepulcro de Colhuacan y algún *tlaquimilolli*, algún dios o un gobernante. Antes será necesario contextualizar la modelación de imágenes indocristianas, manufacturadas en momentos de tensión sociopolítica e idoloclastia religiosa.

Idoloclastia y guerra de imágenes en el centro de México

Gruzinski (1994: 40-70) es uno de los más destacados investigadores que han abordado el fenómeno de la idolatría, la iconoclastia y la idoloclastia a la llegada de los peninsulares. Destaca la idea de que dentro de los contextos violentos las imágenes del enemigo resultaron intolerables al salirse de los cánones de la religión "verdadera". En realidad, eso desató una batalla corporal y también de representaciones icónicas entre indios y españoles.

En esta contienda los peninsulares se centraron en acabar sistemáticamente con los ídolos de los indios. Para Gruzinski (1994: 41) "la destrucción de los ídolos legitimó ideológicamente la agresión y justificó la sumisión de esas poblaciones". De hecho, el encuentro de los peninsulares con una nueva "cultura idolátrica" despertó su agresividad, semejante a la que tuvieron los profetas de Israel frente a los ídolos egipcios. Recordemos que a los ojos del monoteísmo bíblico la falsedad de la idolatría estaba centrada en la categoría de "representación". La prohibición de imágenes hacía alusión a que el dios monoteísta no ha de ser reproducido y no necesita de ningún rey o gobernante sobre la tierra que lo represente. De igual manera, la creencia en un solo dios se aleja del culto a muchos dioses "mundanos", al ser representaciones deificadas del cosmos, la naturaleza o los hombres.

A pesar de haber algunas concordancias entre el cristianismo católico y la religión mexica al momento de la invasión, sabemos que había diferencias sustanciales. Por ejemplo, las imágenes de los naturales estaban escondidas en la oscuridad de los templos y lejos de las multitudes; su exposición era periódica y sometida a reglas y protocolos estrictos, contrario a las imágenes de tradición occidental que se acostumbraba exhibirlas en público, dentro de las iglesias y durante las procesiones.

Ellsworth (2010) explica que para comprender las prácticas cultuales en Mesoamérica es necesario aproximarnos a la manera en que eran tratadas las deidades prehispánicas y la importancia de los lugares de culto. Señala que para los pueblos mesoamericanos los templos y las representaciones sagradas eran "cosas vivas y animadas", ya que estaban "dotadas de un corazón" que las vivificaba (Ellsworth, 2010: 152). Nos hace notar que en sus

luchas por el territorio también los pueblos mesoamericanos practicaron actos de violencia iconoclasta. Durante sus "guerras floridas" los mexicas realizaron actos violentos contra las imágenes divinas de los enemigos, a los que sometían incendiando su "templo" (*teocalli*) y capturando a su dios.

Debemos considerar que la destrucción de las reliquias en Mesoamérica no equivalía a la desactivación de su fuerza anímica, sino que "un edificio arruinado o una imagen quebrada no era una cosa muerta", ya que "la arruinación activaba poderes importantes". Después de todo, la imagen profanada cobraba "una nueva vida social", pues podía ser nuevamente utilizada y reciclada en la fabricación de un nuevo ídolo, y vuelta a la vida como objeto de culto. Lo anterior puede ser una posible vía de explicación a la persistencia material de las reliquias de los dioses mesoamericanos, o gobernantes, como santos católicos, ya que al considerar que una representación arruinada seguía teniendo vida, algunos atributos de los dioses o las cenizas de los gobernantes podían seguirse conservando para ser depositadas o ungidas en nuevas imágenes. Así, dichas reliquias se convertían en un depósito heredado (*tlapialli*) y mantenido de generación en generación.[5] Otro punto que favoreció la persistencia de esos objetos culturales se debió a que los peninsulares no aniquilaron en su totalidad las representaciones de los dioses prehispánicos, más bien practicaron una "mutilación parcial".

Además, durante el periodo virreinal los "ídolos" mesoamericanos y los iconos cristianos se encontraban en un contexto de negociación debido a una "redistribución de lo divino", es decir, un continuo reacomodo de cultos y celebraciones a lo largo del territorio novohispano. A inicios de la Colonia, tras la sustitución constante de los ídolos por imágenes cristianas, la respuesta de los indios fue eficaz al tratar de mantener disimuladamente las reliquias y el culto a sus dioses a partir de estrategias muy complejas y discretas a los ojos del invasor. De hecho, es probable que los preciosos depósitos hayan sido guardados bajo tierra y en las profundidades de las montañas, y es probable que se hayan asignado guardianes para celebrar las ofrendas correspondientes a las deidades (Gruzinski, 1994: 63-64).

Se debe considerar que a inicios de la conquista se continuó con la fabricación de "ídolos" por parte de los naturales. A saber, los indios fueron

[5] *Tepiali*, en lengua náhuatl, significaba "el legado de la gente", se puede encontrar en las fuentes bajo la forma de *ipial* o *inpial*, con posesivos de la tercera persona en singular y plural. Respecto al *tlapialli* o *tlapiyalli,* la palabra hace referencia a los "depósitos rituales", es decir, un "envoltorio" hecho de mantas de algodón en las que envolvían algunas reliquias de sus ancestros, cuyo cuidado se adjudicaba a un linaje o personaje específico.

capaces de fabricar sus ídolos, al mismo tiempo que avanzaba la evangelización. En algunos casos, las propias imágenes "cristianas" fueron consideradas "heréticas" por salirse del canon estético establecido. Esto ocasionó que algunas de sus creaciones artísticas al "óleo" fueran prohibidas por la Iglesia e investigadas por la Inquisición (Maquívar, 2006).

Ahora bien, la persistencia de sus prácticas religiosas o su continuidad en los tres siglos del periodo virreinal se debió a todo un mecanismo de discreción y disimulación de sus atavíos, insignias y adornos, pues el culto indígena seguía caminos alternos al de la representación antropomorfa, más disimulables a los ojos del invasor. Debemos considerar que muchos de los objetos de culto persistieron en recuerdo de los ídolos a los que pertenecían. Por ejemplo, un "cofrecillo" podía representar el asiento (*icpalli*) de un dios y muchas veces el dios patrono de una comunidad podía estar representado "por cabelleras, mariposas de plumas, rodelas, capas, que servían de sacrificio a las andanzas ya toleradas". Respecto al significado de los cabellos como reliquias entre los nahuas prehispánicos, se decía que al gobernante fallecido

> Le componían el cuerpo muerto y, envolviéndolo en quince o veinte mantas ricas, tejidas de labores, metíanle en la boca una piedra fina de esmeralda, y aquella decían que le ponían por corazón [...]. Primero que envolviesen al difunto, le cortaban una guedeja de cabellos de lo alto de la coronilla, en los cuales decían que quedaba la memoria de su ánima. Y el día de su nacimiento y muerte, aquellos cabellos y otros que le habían cortado cuando nació y se los tenían guardados, poníanlos en una caja pintada por de dentro de figuras del demonio; y amortajado y cubierto el rostro, poníanle encima una máscara pintada (Mendieta, 1971: 162).

Existen noticias de que a mediados del siglo xvi los envoltorios o reliquias de los dioses y gobernantes estuvieron circulando de un pueblo a otro a fin de trasladarlos a los santuarios durante las fechas de celebración, lo que equivalía a enterrar y desenterrar los paquetes sagrados según el tiempo ritual. Seguramente también se siguieron pintando códices pictográficos a fin de seguir con "las cuentas" para celebrar las fiestas de sus dioses. Por ejemplo, se han encontrado códices pictográficos en el interior de imágenes esculpidas en médula de pasta de caña de maíz, como en el Cristo de Mexicaltzingo. Los códices de contabilidad y salmos encontrados en la efigie no son meros "desechos" de papel utilizados para conformar la imagen, sino verdaderas "reliquias" desde el punto de vista del indígena.

El Cristo de Mexicaltzingo no es la única escultura en técnica ligera y "hueca", semejante a un "relicario", encontrada en las cercanías del Cerro de la Estrella, también destacan las esculturas del Señor de la Cuevita de Iztapalapa, el Cristo de Churubusco de Coyoacán y el Señor del Calvario de Colhuacan como se verá a continuación.

Representaciones cristológicas en escultura ligera

Respecto al tipo de arte que hicieron los indios a inicios de la Colonia, los académicos han utilizado los conceptos de "indocristiano", "cristiano-indígena" o *tequitqui* para calificarlo, pero hasta hoy no se ponen de acuerdo en el concepto que se debe utilizar para referirnos a él. Esto se debe en gran medida a que el arte indígena adquirió múltiples modalidades ornamentales y estilos, nutriéndose del encuentro entre culturas.

Cuando se retoma el concepto de indocristiano al parecer se pone énfasis en la adecuación que hicieron los indios del cristianismo de una manera pasiva; lo mismo pasa con el concepto cristiano-indígena que parece poner el acento en el hecho de que los modelos usados por los indios, durante su trabajo como artífices, fueron de raigambre peninsular lo cual elimina la capacidad creativa del indio. Pero no pasa lo mismo con el concepto de arte *tequitqui*, propuesto por José Moreno Villa en 1942, ya que parece referir a que los estilos indígenas fueron expresados en modalidades españolas pero con significados totalmente distintos, considerando que la idea de Dios y Cristo no significaba lo mismo para peninsulares que para indios. Recientemente se ha afirmado que al arte *tequitqui* no es un "estilo" indígena, sino una "modalidad ornamental". Al argumentar en contra de los descalificativos hacia este arte, Fernández (2007) se ha dado cuenta de que el *tequitqui* conserva características que hunden sus raíces en concepciones indígenas dentro de la colectividad y, aunque los naturales copiaron modelos cristianos bajo la dirección de los artistas peninsulares, en muchos casos la estética indígena utilizada "presupone desde su inicio un enfrentamiento entre dos culturas" (Fernández, 2007: 9).

Del arte "sacro" hecho por los indios durante el periodo novohispano destaca la "escultura ligera", fabricada a partir de una técnica que implica la modelación y talla de una imagen tridimensional a partir de una "masa" o "pasta" (hecha con semillas o médula de la caña de maíz), que fue empleada desde tiempos prehispánicos. Por ejemplo, tanto fray Bernardino de Sahagún

como fray Bartolomé de las Casas informan que la "imagen" de Huitzilopochtli era muy ligera y del tamaño de un hombre verdadero. El "alma" de la escultura se constituyó con palos de mezquite y sobre el "esqueleto" se untó pasta de *tzoalli* ("amaranto") para modelar la imagen, para obtener como resultado una escultura muy ligera y fácil de transportar en las celebraciones religiosas (Ávila, 2011: 12-13, 25 y 32).

Otro material ligero que utilizaron los artífices mesoamericanos en Michoacán y en el centro de México fue la médula de la caña del maíz. El mismo fray Bernardino de Sahagún refiere la técnica y menciona que los naturales ocupaban la médula de caña de maíz, que mezclaban con un pegamento proveniente de algunas orquídeas, a fin de crear una masa pastosa útil para la modelación de distintas figuras. El cronista refiere tres tipos de "esqueleto" para su manufactura: el fabricado con palitos de madera o colorín, el de cañuela de maíz y el de tiritas de cartón.

Ahora sabemos que las esculturas ligeras de piedad católica hechas por los indios fueron muy preciadas por los religiosos, por su tamaño, ligereza y grado de expresividad además de su acabado, por ser "tan perfectos, proporcionados y devotos", ya que eran huecas y en algunos casos "articuladas", de tal manera que funcionaban perfectamente para el teatro evangelizador. Tan grande fue el aprecio por este tipo de esculturas que los peninsulares no vacilaron en exportarlas al Viejo Mundo. Esto es lo que escribió fray Jerónimo de Mendieta acerca de los crucifijos hechos por los indios: "Llevan [a Castilla] también los cruxifixos huecos de caña, que siendo de la corpulencia de un hombre muy grande, pesan tan poco que los puede llevar un niño; y tan perfectos, proporcionados y devotos que, hechos como dicen de cera, no pueden ser más acabados" (Ávila, 2011: 56).

Pablo Amador (2002: 59 y 71) ha profundizado recientemente en el estudio de estas efigies o crucifijos en técnica ligera. No únicamente destaca que las imágenes encontradas en las Islas Canarias revelan la unión entre el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo en términos económicos y migratorios, sino que se ocupa del estudio de la imagen en cuanto al material predominante para su manufactura como lo fue, en la mayoría de los casos, el papel de maguey (o de amate) y la caña de maíz.

Del estudio organoléptico, realizado a algunas esculturas de mediados del siglo xvi, ha determinado que son ligeramente cuadradas y sus proporciones anatómicas fueron retomadas del modelo "renacentista" y no "indígena". Además, los estudios radiográficos han dejado ver que para dar

volumen final a las imágenes se le aplicaba masilla de caña y, a modo de "epidermis", se recubría la escultura con papel. Respecto al papel, Amador Marrero opina que en varias esculturas fue "reciclado"; el caso más espectacular es el Cristo de Mexicaltzingo, lugar cercano al señorío de Colhuacan.[6]

En la actualidad se han encontrado "alrededor" del Cerro de la Estrella, en capillas y conventos del siglo xvi, en Churubusco, Iztapalapa, Mexicaltzingo y Colhuacan, imágenes ligeras hechas en pasta de caña de maíz y en papel. Resulta interesante que estos cuatro señoríos, a decir de Sahagún (cit. en Gibson, 2012: 16), hayan tenido una alianza con Tenochtitlan y que sus gobernantes fueran conocidos como Nauhteuctli.

De la imagen localizada en el ex convento de Churubusco hay un estudio publicado: *Esculturas de papel amate y caña de maíz* (1989), autoría de los restauradores Rolando Araujo Suárez, Sergio Guerrero Bolan y Alejandro Huerta Carrillo. En este trabajo se destaca que la escultura fue hecha con "papel amate" y para su manufactura se aplicaron tres procesos técnicos: la talla, el modelado y el moldeado.[7] El crucifijo se hizo con una estructura básica interna que conforma el tórax, "a manera de armadura hueca hecha con papel de amate; una estructura de tubos de papel amate para brazos y piernas; y, para manos, pies y cuello, una estructura de madera de colorín con los que se establecen diez miembros ensamblados" (Araujo, Huerta y Guerrero, 1989: 5).

Por su parte, Carrillo y Gariel (1949) realizó un estudio acerca del Cristo de Mexicaltzingo. En su trabajo como restaurador de la escultura, a finales de los años cuarenta, identificó las técnicas antes mencionadas para su realización. Además, en el interior de la escultura hueca encontró un códice pictográfico de tradición indígena lo cual nos hace pensar que las esculturas podrían semejar una especie de relicario indígena, a manera de un *tepetlacalli* o un *tlaquimilolli*, donde eran guardados a propósito los objetos más valiosos para el pueblo o la comunidad, entre los que destacan "el empleo de uñas, dientes, costillas y huesos", como es el caso en algunos crucifijos (Amador, 2002: 77). De hecho:

[6] Entre los códices del Cristo de Mexicaltzingo se encontraron salmos escritos en náhuatl fechados entre 1530 y 1540, además de un estarcido (una serie de orificios sobre el dibujo copiado) para replicar el cuadro que se localiza en el Museo del Prado, en Madrid, *El pasmo de Sicilia*, obra del pintor italiano Rafael.

[7] En el periodo prehispánico los popolocas tenían un "dios de papel" llamado Malteotl ["dios de cautivos"]. Y dicen que "todas la veces que ganaban una batalla le sacrificaban el mejor cautivo que prendían en señal de acción de gracias, arrancándole el corazón en vida, y mojando en la sangre del corazón un papel tan grande como una mano, el cual le pegaban; y según la cuenta que los indios tienen, había ya la sangre de 80 mil cautivos cuando los españoles lo encontraron" (Tena, 2002: 131).

> La principal novedad que mostraba esta escultura [...] consistía en presentar la caja del cuerpo absolutamente hueca [...] La película interior, aplicando este nombre a la que se hallaba en contacto íntimo con la medula de caña, la formaban pliegos escritos en mexicano; inmediatamente arriba de estos aparecían los correspondientes a un códice de la etapa colonial; en seguida fracciones de otros escritos mexicanos alternado con pedazos de papel en blanco y, finalmente, otras porciones de códice, con lo que se cuenta hasta con cuatro películas superpuestas (Carrillo y Gariel, 1949: 16-17).

Respecto a la escultura de Iztapalapa, llamada el Señor de la Cuevita, la imagen que se presenta en el altar mayor no es de pasta de caña, sino que está "labrada en varias piezas de madera de conífera" y policromada de color blanco, con las siguientes medidas: 182 cm de altura por 80 de ancho y 22 de espesor. Los restauradores la datan entre 1687 y 1723, aunque anteriormente existieron dos réplicas y desconocemos si éstas fueron hechas con la técnica ligera (Ruiz, 2011: 86).

El escultor o imaginero novohispano que talló la escultura lo hizo con tanto realismo que sobresalen los detalles de prominencias de huesos, tendones, músculos y facciones. Además, en la espalda de la escultura fundacional se encontró una rotura con una tela y sellada con el escudo real de León y de Castilla "similar al caso de los códices hallados en otros cristos" (Ruiz, 2011: 90 y 93).

De la misma manera en que está articulado el Señor del Calvario en Colhuacan, el Señor de la Cuevita en Iztapalapa también tiene articulaciones en brazos y tobillos. Ello hace suponer a algunos investigadores que el Huizachtepetl sirvió "como arquetipo del Gólgota [...], debido a que la imagen era protagonista en las ceremonias de Semana Santa" (Ruiz, 2011: 90 y 93).[8]

[8] Corroborando la idea de que el Cerro de la Estrella fue escenario desde tiempos novohispanos para la celebración de la Pasión de Cristo, el cura y vicario Navarro de Vargas señala, en su escrito del "Padrón del Pueblo de San Mateo Huitzilopochco" de 1728, que la tercera iglesia construida hacia la "Santissima Trinidad" localizada en el lugar nombrado San Juan Theocolhuacan o Heicolhuacan, en lo "ultimo de la feligresía fundado", y perteneciente a la jurisdicción del "Barrio de el Calvario Thegpantzolco, Nuevo" [entre avenida Tláhuac y Taxqueña], funcionó como un "monte Calvario donde remata el Via Crusis los Viernes de quaresma que se handa por las calles, y acabada se vuelve a la parroquia [antigua y principal del pueblo que llaman Theopantzolco, en Churubusco]" (Navarro, 1909: 582).

Breves noticias de la escultura del Señor del Calvario en Colhuacan

La tradición oral informa que la aparición del Señor del Calvario sucedió en una cueva, cerca de donde estaban trabajando algunos canteros. Las personas mencionan que hallaron la escultura del Señor del Calvario crucificado gracias a la señal de una "serpiente que resplandecía" en el interior de la Cuevita Santa (Chávez, 1994: 5).

Resulta relevante la figura de la "serpiente resplandeciente" dentro de la tradición indígena porque supone las posibles riquezas del lugar, considerando que la serpiente es su "guardián" o "dueño". A este respecto, el vicario Joseph Navarro de Vargas narra, hacia 1728, cómo en Churubusco, Colhuacan y Mexicaltzingo "metieron los Yndios sus Ydolos y cosas de reliquias" en los "cerrillos", "terremotes", "ojillos de agua", "peñas de las cruces" y "en los templos". "Muchas capillas de piedra he visto en el Pueblo, que son y servirían de los mismo", señala. De hecho, él mismo lo comprobó de la siguiente manera:

> Puse a un Yndio de Coyoacan a sacar adoves en el cerro (pirámide), y un Yndio fue a el y le dixo que mirasse lo que hacía, no se muriera o le diera ayre, que se enojaría la Culebra; pues que —le respondió— ¿La Culebra acasso vive, o que Culebra es esa? Respondiole el Yndio: si vive, que muchas personas la han visto calentarse por la Yglesia Vieja, y le relumbra el lomo —en su Ydioma, pepetlac—, y tiene ricas plumas en él (Navarro, 1909: 560-562).

Si bien la señal de la "serpiente emplumada" que relumbra cobra relevancia para ver la continuidad de las creencias indígenas en sus dioses, también es relevante conocer el paradero de las reliquias, de qué tipo eran y si fueron resguardadas de generación en generación en alguno de los sitios. Como testimonio del trato que se da a las reliquias —en este caso, a la imagen del Señor del Calvario—, nos dimos a la tarea de pedir permiso a los mayordomos para asistir al que consideramos el ritual más importante del cambio de vestimenta de la imagen "mayor".

El 5 de agosto, en vísperas de la festividad de San Salvador, asistimos al "cambio de ropa" del Señor del Calvario, que se llevó a cabo a las cinco de la mañana y fue dirigido por parte de los encargados de la imagen y los mayordomos a fin de que el Señor "estrenara" su nueva ropita y estuviera presentable

en su festividad, ya que recibiría la visita de autoridades religiosas importantes, de sus feligreses y las imágenes de los santos de los barrios del pueblo.[9]

Una vez reunidas las personas más cercanas a la imagen, antes del amanecer los "compadritos" y "comadritas" prendieron los cirios y realizaron la "entrega de la ropa" del Señor del Calvario y de las otras dos imágenes: el Señor de la Canoíta y el Señor de la Cañita. La comitiva partió del interior de "el Calvarito" y todos juntos se dirigieron al lugar donde se localiza el nicho de madera bastante pesado y suntuoso. Antes de "bajarlo", los mayordomos tomaron la palabra para pedir permiso a "Nuestro Señor" a fin de que "se deje" cambiar. El nicho es bajado del altar por un acceso especial y se deposita nuevamente en el interior de la capilla. Las mujeres no pueden estar presentes durante el cambio de ropa del Señor, así que ellas salen del recinto para esperar "la Transfiguración del señor" con cirios encendidos, rezos y alabanzas.

En el interior de la capilla del Calvarito más de diez hombres expertos en el cambio de ropa tienen preparado todo lo necesario para realizar cuidadosamente su labor.[10] Empiezan con una oración y un pedimento hecho por el encabezado quien se coloca a la cabeza del santo y funciona como un director de los movimientos de la imagen articulada. Otro participante es el que se encuentra a sus pies y es quien finaliza el cierre del envoltorio santo. La ropa de la imagen se compone de varias "capas" de vestimenta y este año fue de color blanco. La primer capa es la piel curtida que tiene en las articulaciones y semeja la rugosidad de la piel humana de color "moreno claro"; probablemente son pieles del periodo prehispánico (Amador, 2002: 76). A la altura de la cadera seguramente se encuentran las articulaciones de las piernas. Encima de las articulaciones centrales se le pone un faldellín de tela brillante; en la parte del pecho se le pone una camisola y, finalmente, se le coloca el sudario en la cabeza. La imagen nunca se deja al descubierto y siempre es cubierto con un lienzo largo con el que posteriormente quedará amortajado.

Una vez hecho el cambio y después de peinarle la cabellera natural con mucho cuidado y haberle puesto el "sudario" la escultura de religiosidad

[9] Dentro del padrón del pueblo de Churubusco se menciona el día en que se terminó de construir la actual iglesia de Colhuacan, en la calle "Morelos". El día 2 de mayo de 1731 fue cuando "se serro el Arco toral y el día seis de Agosto, día de la transfiguración del Señor, se serro la bóveda del Presbiterio", fecha que coincide con la celebración a San Salvador o la Transfiguración, en el pueblo de Colhuacan (Navarro, 1909: 593).

[10] En un expediente de idolatría llevado a cabo por la Inquisición en el año de 1539 se corrobora lo delicado que era abrir un relicario o un envoltorio sagrado, al grado de que quien lo desatara "moriría" (cit. en León, 1997: 119).

popular se coloca fuera del nicho y se tiende en una "camilla" de madera en el centro de la capilla. Son las siete de la mañana, con la luz del día se abren las puertas del recinto y las mujeres "pasan a besar" y agradecer un año más de vida. Nuevamente la comitiva se dirige a guardar la imagen y se traslada al altar principal. Después se procede al desayuno entre los compadres, y se espera la afluencia de visitantes y santos de las otras capillas.[11]

No obstante que no ha sido posible revisar los expedientes de los restauradores, los informes de los mayordomos señalan que se trata de una imagen muy ligera y suave —hecha con pasta de médula de caña del maíz—, pues cuando le cambian la vestimenta, al cargarlo y sostenerlo, han sentido su peso. Sorprende mucho a los mayordomos que pese tan poco y que la textura sea semejante a la "piel humana". Como ya hemos mencionado, en las coyunturas la imagen tiene movimiento; ahora sabemos que las esculturas articuladas eran utilizadas dentro del teatro evangélico del siglo XVI para representar las escenas de la pasión, muerte y resurrección del Señor durante la Semana Santa.

De la imagen articulada destaca el color "negro" únicamente en las extremidades: manos y pies, y en el rostro. Esto recuerda la manera en que eran pintados con este color algunos dioses mexicas. De hecho, algunos ídolos tenían como atributo distintivo el color negro en el rostro o en la totalidad de su cuerpo. Pero, existe la posibilidad de que la imagen del Santo Entierro estuviera pintada con el color "negro carbón" o negro ceniza (Amador, 2002: 78).[12]

Por otra parte, en el pueblo de Colhuacan se cree que la imagen articulada tiene relación con el Señor del Sacromonte en Amecameca, con el Señor de la Cuevita en Iztapalapa, con el Señor de Xaltocan en Xochimilco y con el Señor de las Misericordias en San Lorenzo Tezonco. De hecho, mucha gente los llama "los hermanitos", porque son imágenes que guardan semejanza al representar a Jesús en su advocación del Santo Entierro, y en algunos casos aparecieron en cuevas, lo cual podría remitir al paradigma de los "dioses subterráneos" (López, 2011).

[11] En el 2016 me enteré de que "hace tiempo" (cuatro o cinco años aproximadamente), al Señor del Calvario le tomaron "unas radiografías" los restauradores del Instituto Nacional de Antropología e Historia. En el 2017 me enteré, por un habitante del barrio de San Simón, en la fiesta de la Santísima Trinidad, que autoridades del INAH habían tenido pláticas con los encargados de la imagen respecto a su deterioro y estaban a la espera del dictamen para saber si podía seguir saliendo en procesión y "visitas". El lunes 18 de marzo se llevó a cabo otra reunión con los restauradores del INAH para llevar a cabo las acciones pertinentes.

[12] Por ejemplo, en los *Primeros memoriales* de Sahagún (en Tena, 2012: 87-115) Quetzalcóatl llevaba el rostro y el cuerpo teñidos de negro (*mixtlilmacaticac muchi yn inacayo*), a Ixtlilton le pintaban el rostro de negro (*mixtlilmacaticac*), Ixcozauhqui tenía los labios abultados con hule de color negro (*motenunlcopinticac*).

Consideremos que el Calvarito es la capilla más importante de Colhuacan y es donde la imagen del Santo Entierro ha sido venerada desde el siglo xvi por los culhua y por los pueblos vecinos, principalmente Xochimilco, Tlalpan, Churubusco y Coyoacán. Su antigüedad puede ubicarse a mediados del siglo xvi y se corrobora, si tomamos en cuenta que en la cueva donde se encontró el Señor del Calvario existe una columna de piedra construida en el siglo xvi y puesta posiblemente por los franciscanos, que llegaron a la zona antes que los agustinos, para acondicionar el lugar como capilla.[13]

En un periodo posterior, gracias a las *Relaciones geográficas del Arzobispado de México, 1743*, tenemos noticia escrita de la existencia del culto al Santo Entierro en el pueblo de Colhuacan y la veneración de la imagen por parte de sus fieles. Según esta fuente existía "Una capilla en una cueva con un Señor que su advocación es el Santo Entierro, en quien los naturales y demás vecinos tienen puesto todo su afecto y devoción" (De Solano, 1988, [i]: 198-200). Resulta interesante que los arqueólogos hayan encontrado materiales "del templo de Tezcatlipoca en la estructura de la capilla del Calvarito, asentada sobre una nivelación o plataforma artificial". Se localizaron también restos "del palacio de los antiguos reyes" de Colhuacan y en el lugar del hallazgo fueron ubicados tres manantiales con ofrendas. El primero de estos fue llamado La Santísima y sirvió de asiento de la rueda aguadora del molino de papel, el primero construido en el Nuevo Mundo el cual, probablemente, tenga alguna relación con la materia prima para elaborar las imágenes —como es el papel del maguey que se usaba en la fabricación de esculturas ligeras (Amador, 2002: 72)—; el segundo manantial se encontraba a la entrada del convento agustino; y el tercero se localizaba en el sitio donde estaba el estanque-embarcadero en el siglo xvi.

Veamos ahora el trasfondo histórico y geográfico del señorío de Colhuacan, donde se localiza la escultura.

[13] Originalmente la parroquia de la cabecera, en la calle Morelos, estaba dedicada a Santiago Apóstol y poco después se dedicó a san Juan Evangelista, mientras que en el convento se veneraba a san Matías. El convento fue una obra iniciada por los agustinos; aunque tiempo atrás ya habían llegado los franciscanos, en la década de 1530 o antes, en 1519, durante la primera visita de Cortés a la capital de México. Por ello resulta probable que la capilla hecha en una cueva, donde la tradición oral dice que se apareció el Señor del Calvario, haya sido acondicionada por la primera orden mendicante que llegó a América, ya que se existe ahí una columna de piedra que data del siglo xvi.

La importancia del señorío de Colhuacan

El cerro de Colhuacan —de Iztapalapa o Cerro de la Estrella— pertenece a la provincia fisiográfica Eje Neovolcánico y forma parte de la subprovincia Lagos y Volcanes del Anáhuac. En la región predominaba el paisaje lacustre y las extendidas chinampas con numerosos animales terrestres y acuáticos. El nicho paradisiaco proporcionó gran abasto en recursos de flora y fauna, lo que explica la larga historia de ocupación humana del territorio, ya que, según los registros escritos, los primeros asentamientos —encabezados por el pueblo culhua— se remontan al año 600 de nuestra era.

Los arqueólogos han subrayado que, paralelo a la máxima expansión poblacional de Cuicuilco, en Teotihuacan se estaba gestando el nacimiento del periodo Clásico (150 a 600 d.C.). Y a la par del auge de esa gran metrópoli, en la fase Coyotlatelco (700 a 900 d.C.) Colhuacan tuvo una expansión social y territorial hasta la parte poniente del Cerro de la Estrella gracias a los grupos chichimecas, que a lo largo de aproximadamente 700 años influirían en el desarrollo cultural de la cuenca de México. Está bien documentado que el periodo Clásico concluye con la caída de Teotihuacan; y entre las ciudades del valle de México con mayor poderío destacaron Xochicalco, Cholula y Tula. Esta última ciudad sobresalió como capital rectora y, entre 950 y 1150 d.C., vivió su apogeo e influyó en otros señoríos; aunque su decadencia se registra en el siglo XI.

Los culhuas se convirtieron en depositarios de las dos vertientes culturales más elevadas del valle de México: la teotihuacana y la tolteca. Su papel como heredera del mundo clásico y creadora de modelos culturales posteriores explica la importancia de la ascendencia culhua; es tan prestigiosa que constituirá el más alto título de nobleza de los futuros dueños del imperio (Navarrete Linares, 2000: 23).

El señorío de Colhuacan y la relación con los mexicas

Para Paul Kirchhoff (cit. en Caamaño, 1988: 183) Colhuacan fue "uno de los pueblos más importantes de la historia antigua de México, pero desgraciadamente el menos conocido". Esto se debe en gran medida a la cantidad de datos dispersos que no se han recopilado sistemáticamente y, por tanto, no hay una continuidad de los mismos, lo que da como resultado lagunas de información que dificultan entender los procesos históricos y culturales de la zona.

En los *Anales de Cuauhtitlan* se menciona que en la fecha 9-*calli* (721 d.C.), poco después de la caída de Tula, los culhuas se establecieron en la parte sur de la laguna de México bajo el mando de Nauhyotzin. La fuente informa que en el año 1-*tecpatl* "siguieron su propio camino los culhua y en su delantera su rey llamado Nauhyotzin". Tanto Nauhyotl como Cuauhtlix "eran los más principales de la casa y linaje del gran Topiltzin, y después Nauhyotl y sus descendientes fueron reyes de los culhuas que así se llamaron los toltecas por ser su cabecera Colhuacan" (en Caamaño, 1988: 180-181).

A decir de Charles Gibson (2012) en el 1000 d.C. ocurrió una inmigración masiva de los pueblos tolteca, chichimeca, otomí y azteca hacia la cuenca de México. Y por "una serie de cambios de poderes las comunidades de Xaltocan, Colhuacan y Azcapotzalco, ascendieron y cayeron como centros de autoridad". Nigel Davies sugiere que para esta misma fecha, Colhuacan se encontraba en su mayor época de esplendor de su historia, llegando a influenciar a la ciudad de Tula, el valle de México, Toluca y Morelos (cit. en Cline, 1986: 4).

Pero de 1371 a 1426, momento de auge y expansión del imperio mexica y estando en la sede del gobierno el Huehue Tezozómoc, "los reinos antes dominados por Colhuacan fueron sometidos [...]. La alianza mexica-tepaneca provocó, la rápida decadencia de Colhuacan". Esto generó que, posteriormente, durante el mandato de Moctezuma II, el templo del Fuego Nuevo fuera reconstruido con un afán de legitimación ideológica y hegemónica por parte del estado mexica (Ávila, 2006: 120).

Este momento fue clave para el dominio ideológico de los culhua-mexicas, ya que durante 1455 la ceremonia del Fuego Nuevo se sincronizó en varias ciudades alejadas de Tenochtitlan para escenificar "un único ritual del Fuego Nuevo, como festejo de la regeneración del tiempo, al bajar el fuego del cielo y repartirlo en un despliegue de poder" (Pérez, 2002: 110).

Recapitulando, tanto para los teotihuacanos como para los toltecas y los mexicas Colhuacan era un asentamiento hegemónico-cerro-sagrado, símbolo del poder, de cultura y símbolo de la soberanía. Las mismas crónicas destacan que el señorío fue considerado representante de la autoridad y uno de los centros de poder más antiguos y prestigiados del altiplano; además de aparecer como detentor de la lengua y la cultura nahuas.

Colhuacan: nombre, linaje y lugar de nobles ancestros

Las fuentes refieren la importancia de los culhuas al "ser los mejores de la tierra", dado que "fueron ellos quienes primero poseyeron el lugar que se nombró Colhuacan" y de cuyo linaje descienden los reyes de México Tenochtitlan. El dominico fray Diego Durán (1967) es más enfático al respecto: "Tienen empero esta excelencia los de Colhuacan [por] ser los mejores de la tierra [...] de cuya cepa tienen origen y principio los reyes de México [...] Además de que fueron los primeros que ha esta tierra llegaron y poseyeron aquel lugar de Colhuacan [...] *Y así se hizo cabecera y señorío por sí, y sujetó mucha parte de las provincias a su servicio*" (Durán, 1967 [I]: 115).

El cerro de Colhuacan, o Cerro de la Estrella, ha recibido distintas denominaciones a lo largo de la historia. En el posclásico temprano se le conoció como Mixcoatepetl (Cerro de Mixcóatl o Cerro de la Serpiente de Nubes), ya que Quetzalcóatl enterró en ese preciso lugar los restos de su padre, Mixcóatl. Wigberto Jiménez refiere que al inicio de la época tolteca se le llamó Cerro de Colhuacan; señala que los toltecas, durante su migración del Bajío al Altiplano, eran guiados por Mixcóatl quien llegó a Colhuacan para aprovechar su gran valor estratégico, y sugiere que en sus faldas debió estar la sede del imperio Tolteca, la cual se trasladó a Tula sólo bajo el gobierno de Quetzalcóatl (cit. en Caamaño, 1988: 183).

Ahora bien, cuando los culhuas fueron conquistados por los mexicas, éstos se referían al lugar como Huizachtécatl, Huixachtlan y Huixachtla. Eduard Seler visitó el lugar y lo define como "la patria de los ancestros, el lugar donde los primogenitores de las tribus que viven ahora en esta tierra aparecieron primero". Interpreta el jeroglífico y dice que "representa la montaña torcida, hecha a semejanza del mítico oeste, con el agua que rellena sus cuevas" (en Séjourné, 2009: 11). Cecilio Robelo dice que el topónimo original debió ser Teocolhuacan, "Colhuacan el viejo", señala que el topónimo deriva de *colli*, "abuelo, antepasado" + *hua*, "posesivo" y *can*, "locativo", por tanto, se traduciría, como "lugar de los que tienen antepasados", "donde tienen abuelos" o "donde tiene ancestros nobles".

Para Séjourné, los aztecas y los demás grupos nómadas se refieren a Colhuacan-Chicomóztoc para designar "ya no sus diversos orígenes territoriales, sino su integración a un conjunto religioso y político del que esa ciudad era el centro". Incluso, "el linaje culhua constituirá el más alto título de nobleza de los futuros dueños del imperio", por lo que los gobernantes

mexicas serán señalados como *culhua teuctli* o "señor culhua" (Séjourné, 2009: 13 y 19).

Siguiendo a Chimalpain, en el año de 1369 o 1-*calli*, cuando los mexicas tenían 45 años de estar en Tenochtitlan, eligieron por señor a un tal:

> Acamapichtli, que fue traído con grandes regocijos, pertenece al linaje real de Colhuacan y de él provinieron los gobernantes de los mexicas [...] Y fue este el primer señor que tuvieron, tronco de su nobleza, nervio de la nobleza que se hizo aquí en Tenochtitlan; el cual, ya se refirió que comenzó a gobernar desde el año de 1-casa, 1369, habiéndose iniciado con el linaje real de gobernantes en México Tenochtitlan (cit. en Séjourné, 2009: 12-13).

Atendiendo al significado religioso e ideológico del lugar, fray Diego Durán cuenta una anécdota que refiere este carácter hierático de Colhuacan para los tenochcas. Refiere que Moctezuma, estando en la sede del poder, quiso averiguar acerca de la grandeza de su imperio y al cuestionar al anciano Cuauhcoatl, el mayor sabio del momento, éste respondió que Colhuacan era singular tanto por su fisonomía, al tener la punta del cerro "algo retuerta", así como por las cuevas, "bocas" o concavidades donde, según el sabio, "habitaron nuestros padres y abuelos" (cit. en Séjourné, 2009: 25).

La figura que nos proyecta el sabio Cuauhcoatl parece remitir al mítico "Colhuacan-Chicomóztoc (que) debió de representar para los aztecas el sitio de donde nacieron a la civilización" (Séjourné, 2009: 20). Recordemos que en tiempos de Moctezuma I se llevó a cabo la visita ritual a un Colhuacan que funcionaba a manera de Chicomóztoc, "de allí que a la llegada de los españoles no se vacilara en decidir que las efigies más importantes del panteón azteca se trasladaran a las grutas de Colhuacan" (García, 2009: 116).

Dioses mexicas de Tenochtitlan ocultos en cuevas de Colhuacan

No son pocas las evidencias del culto que seguían manteniendo los indios hacia sus dioses durante el periodo novohispano temprano. En lo que respecta a Colhuacan encontramos dos expedientes contemporáneos sobre el ocultamiento de ídolos y envoltorios en cuevas. Por una parte, estas referencias dan a entender la importancia del señorío para los mexicas; por otra, nos ayuda a comprender la relevancia de Colhuacan como el lugar donde habitan los ancestros y, por tanto, observar la posible relación con las "apariciones" crísticas en las cuevas de la zona.

El primer expediente inquisitorial se refiere al ocultamiento del bulto de Huitzilopochtli y se encuentra en el Archivo General de la Nación, ramo de Inquisición, tomo xxxvii, exp. 3 bis, fechado en julio, que se titula "Proceso del Santo Oficio en contra Miguel [Pochtecatlailótlac], indio, vecino de México, por idolatría". El expediente tiene adjunta una ilustración catalogada bajo el rubro de 4848, 979/2652, con el título de "Manuscrito tradicional indígena, ídolos del templo de Huitzilopochtli" o "Descripción de cómo ocultaron sus ídolos" (León, 1997: 111-128). Este primer manuscrito, localizado en el libro *Procesos de indios idólatras y hechiceros* publicado por el Archivo General de la Nación, informa de un caso de idolatría llevado a cabo el 20 de junio de 1539. Mateo, indio pintor de Colhuacan, denunció a Miguel Pochtecatlailótlac por estar involucrado en el ocultamiento de algún *tlaquimilolli*. Tres meses después de este evento, en septiembre, el obispo fray Juan de Zumárraga sabía que los ídolos habían sido llevados en secreto a Ocuituco. Fue en la audiencia del Santo Oficio donde el mismo inquisidor y obispo informó que "cuando los españoles derrotaron a los mexicas fueron sacados del templo de Huitzilopochtli muchos ídolos y trasladados a casa de Miguel Pochtecatlailótlac" (León, 1997: 118-119).

En otra declaración de los hechos el involucrado, Diego Panitzin, declaró que el bulto de Huitzilopochtli había sido escondido en el Tepuchcalco o en Temazcaltitlan y "que el dicho Huitzilopochtli tenía cuatro mantas de muy ricos chalchihuites transparentes, las cuales dichas mantas tenían e guardaban Coayaotl y Tomiyaotl" (León, 1997: 122). Esta información vuelve a destacar la importancia que seguían teniendo las tilmas o vestiduras divinas; y es probable que las mantas, como objetos de culto, manifestaran la presencia o el poder de Huitzilopochtli, lo que nos habla de la importancia de las prendas divinas.

En un segundo documento, paralelo y contemporáneo al anterior, fechado en 1539 y localizado en el Archivo General de la Nación, ramo de Inquisición, tomo 68, expediente 1 bis, "Información en contra de don Baltazar [Toquezcuauhyotzin], indio de Coloacan, por ocultar ídolos", aparece la declaración de don Andrés, indio del mismo pueblo quien, por lengua de Juan González, señaló: "Que le dijo el dicho su primo Pablo Zua que, cuando los cristianos vinieron, mandó Moctezuma llevar a Colhuacan las figuras de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca y de Topiltzi. Y que allí los escondieron en cierta cueva que se llama Tencuyoc; y que nunca se ha buscado ni llegado a ella; y que

los llevó Axayácatl, hijo de Moctezuma" (cit. en González, 1912: 181-82).[14] Don Baltazar, cacique de Colhuacan, el principal acusado dentro del proceso inquisitorial llevado a cabo por las autoridades del Santo Oficio, no dice que haya sido Axayácatl quien llevó los bultos sagrados, sino un personaje llamado Tehuachichilayo:

> Puede haber diez y siete años [1522], poco más o menos, que llevaron de esta ciudad al dicho pueblo de Colhuacan el Ochilobos e otros muchos ídolos. Y que los llevó Tehuachichilayo, indio que es muerto. Los pusieron en una cueva que se dice Telacin y allí estuvieron seis días [...] Los llevaron a Xilotepec, [por] que desde ahí los habían mandado a traer al Peñol [...] Y que ha oído decir que están allí en una cueva (cit. en González, 1912: 178).

Finalmente, "se llega a la conclusión de que los ídolos del Templo Mayor fueron depositados en una cueva del cerro de Colhuacan" (León, 1997: 127). Pero, al parecer, esto fue sólo por algunos días, ya que: "Dice don Baltasar que cuando don Pedro de Alvarado quedó en México que [...] los indios llevaron dos envoltorios a Colhuacan, grandes y pesados, el uno era negro y el otro era azul; y que allí estuvieron cuatro o cinco días, y que los guardaban mexicanos [...] y que los dichos envoltorios eran del gran ídolo de México: Huitzilopochtli" (cit. en León, 1997: 181).

Todo lo anterior hace suponer que los naturales procuraron distintas estrategias para seguir siendo favorecidos con la providencia de sus dioses, incluso para continuar utilizando ciertas cuevas para guardar los preciosos depósitos. Como veremos en seguida, es probable que las reliquias de sus dioses, que fueron destruidas, hayan sido reutilizadas en las nuevas imágenes de piedad católica.

[14] En el *Códice Florentino* (libro xii, f. 18r) existe una pictografía en la que se muestra el momento en que Moctezuma ordenó ocultar algunos bultos sagrados, sin mostrar ningún antropónimo que refiera a un tal Axayácatl. En realidad, Axayácatl, sexto tlatoani mexica, fue el padre de Moctezuma Xocoyotzin y Cuitláhuac.

Reactivación de las reliquias: el Señor del Calvario y los restos de los *tlatoque*

Abordaremos una secuencia pictórica y narrativa, localizada en el libro xii del *Códice Florentino*,[15] a fin de sugerir que el paradero de algunos *tlatoque* pudo ser en algunas de las cuevas de Colhuacan o de otros lugares "cercanos", lo que nos llevaría a pensar la relación entre la escultura del Señor del Calvario con algún "bulto sagrado" hecho de los restos de algún gobernante. En un primer momento nos centraremos en la figura del noveno y "último" *tlatoque*, llamado Moctezuma II, a fin de entender la relación entre Jesucristo, sus advocaciones y los *tlatoque* de México; después veremos el otro lado de la moneda, la manera en que los propios indígenas pudieron reactivar los "restos" de algún *tlatoani* en esculturas cuya advocación fuera Jesucristo. La ligereza de esta parte del trabajo creo que será recompensada por las imágenes del *Códice Florentino*, retomando sólo algunas interpretaciones de otros autores respecto a las pictografías "analizadas".

Dentro del libro xii del *Códice Florentino* encontramos dos capítulos que tratan de la muerte del *tlatoani* Moctezuma II: el capítulo xvi, "De cómo Moctezuma salió de paz a recibir a los españoles a donde llamarón Xoluco, que es en la acequia que esta cabe a las casas de Alvarado un poco más acá que llaman ellos Huitzillan", y el capítulo xvii, que habla de "cómo los españoles con Moctezuma llegaron a las casas reales y de todo lo que allí pasó".

La información escrita de estos apartados se complementará con varias pictografías plasmadas en el libro xii del mismo códice. Nuestra propuesta es que las secuencias de estas imágenes aluden a la Pasión de Cristo y, por tanto, refieren al "martirio" del *tlatoani* ya cristianizado. De hecho, Magaloni (2003) afirma que "son los indígenas quienes facilitan la transformación de su gobernante [Moctezuma II], envejecido como luna, en el nuevo sol: Jesús, y con ello posibilitan, como sacerdotes de Copulco [encargados de encender el Fuego Nuevo], el cambio de era cósmica" (Magaloni, 2003: 40).

En el capítulo xvi del *Códice Florentino*, en la foja 26 recto, hay un recuadro del momento en que Moctezuma es "entregado" a los españoles. En la escena aparece la Malinche, o doña Marina, ubicada entre los españoles y el

[15] Algunas imágenes del libro xii del *Códice Florentino*, que tratan sobre la conquista de México, ya han sido trabajadas por Diana Magaloni, Pablo Escalante, Patrick Johansson y Kevin Terraciano. Aquí proponemos una interpretación de las mismas, comparando algunas imágenes de la muerte de Moctezuma II —del *Códice Florentino*— con los pasajes bíblicos que conocemos sobre la Pasión de Cristo y estableciendo sus analogías.

tlatoani. La escena del *Códice Florentino* es significativa, ya que parece evocar la "traición" de la Malinche al gobernante mexica simulando la traición de Judas a Jesucristo (véase imagen 1).

En la foja 26 verso del *Códice Florentino* existe otra escena donde la Malinche, oculta entre el ejército español, avizora el momento de la detención del *tlatoani*. La escena parece remitir al momento en que los soldados romanos, junto a Judas Iscariote, arremeten contra Jesús en "el huerto" para llevarlo a declarar ante Poncio Pilato (véase imagen 2). Los ademanes de uno y otro personajes sugieren un lenguaje gesticular creado por los tlacuilos, o "pintores", que vuelve a destacar otra mímesis entre la figura de Jesús de Nazaret y la de Moctezuma Xocoyotzin.

En la foja 26 verso del mismo *Códice Florentino* aparece Moctezuma cabizbajo y afligido, con las manos sin fuerza y mostrando congoja. Aparentemente observa en un espejo (*tezcatl*) colocado en un banquillo su captura y la caída del imperio.[16] Un soldado



Imagen 1. La traición de la Malinche a Moctezuma. Fuente: *Códice Florentino* (libro xii, f. 26r). Fotografía tomada de la edición facsimilar en la Biblioteca de la Dirección de Etnohistoria, Museo Nacional de Antropología. Reprografía autorizada.



Imagen 2. La captura de Moctezuma en el "huerto". Fuente: *Códice Florentino* (libro xii, f. 26v). Fotografía tomada de la edición facsimilar en la Biblioteca de la Dirección de Etnohistoria, Museo Nacional de Antropología. Reprografía autorizada.

[16] Se dice que cuando estaba "la guerra" en la plaza de México, ya muerto



Imagen 3. Moctezuma llevado ante las autoridades españolas. Fuente: *Códice Florentino* (libro xii, f. 26v). Fotografía tomada de la edición facsimilar en la Biblioteca de la Dirección de Etnohistoria, Museo Nacional de Antropología. Reprografía autorizada.



Imagen 4. Interrogatorio de Moctezuma en el palacio. Fuente: *Códice Florentino* (libro xii, f. 27v). Fotografía tomada de la edición facsimilar en la Biblioteca de la Dirección de Etnohistoria, Museo Nacional de Antropología. Reprografía autorizada.

español lo sujeta y un "paje" acompaña al *tlatoani*. Esta escena parece remitir al momento en que Jesús es llevado ante Herodes por soldados acorazados que tiran de su manto (véase imagen 3).

Nuevamente, en la foja 27 verso del *Códice Florentino* aparece Moctezuma junto a un soldado peninsular y enfrente de ellos fue dibujado un edificio con la puerta cerrada. Con la mano izquierda sujeta su manta (*tilmatli*) y con la derecha señala el edificio. Si comparamos esta escena con las de la Pasión de Cristo vemos que es el momento en que Jesús es llevado ante Caifás. "El palacio" dibujado en este contexto puede tener la función de expresar el concepto de *tecpan*, es decir, la sede o el edificio de un *teuctli*, el jefe o señor (véase imagen 4).

En la foja 30 recto encontramos a cuatro personajes frente a un palacio, después de que Moctezuma ha sido llevado a los recintos de las autoridades para ser interrogado. Seguramente la escena refiere al momento de la Pasión cuando Jesús es llevado nuevamente ante Pilato. Aquí, algunos "fariseos"

"Montezuma", el señor de Tacuba llamado Tetlepanquetzcaci subió a la cima del Cu de Huitzilopochtli con su espejo —grande y redondo, llamado nahualtezcatl— y llevó a cabo una "ceremonia" en la que "el espejo se oscureció", determinando que habían de perder la batalla (González, 1912: 182).

son representados haciendo ademanes, convencidos de la culpabilidad de Jesucristo (véase imagen 5).

Por la narración bíblica sabemos que en este momento Poncio Pilato, desde un "balcón", sale con Jesús para exponerlo y saber de qué lo acusan las autoridades religiosas del pueblo judío. En el *Códice Florentino*[17] se encuentra una escena similar, pero "a la indígena", en la que Itzcuauhtzin, desde un "tapanco", sale a interpelar al pueblo tenochca y tlatelolca, y tranquilizarlo, ya que todos "se encontraban enardecidos" con Moctezuma, deseando su muerte.



Imagen 5. Moctezuma es llevado ante las autoridades españolas. Fuente: *Códice Florentino,* libro xii, f. 30r. Fotografía tomada de la edición facsimilar en la Biblioteca de la Dirección de Etnohistoria, Museo Nacional de Antropología. Reprografía autorizada.

En otra pictografía del *Códice Florentino*[18] finalmente se puede ver el momento en que Moctezuma II es "atado con hierro" por los peninsulares. Todo parece simular que le están "clavando" los pies como le sucedió a Jesucristo al ser clavado en una cruz. En otras crónicas se dice que al *tlatoani* no sólo lo "ataron con hierro", sino que "lo acuchillaron" lo que hace recordar la lanza que le traspasó el pecho a Jesucristo cuando estaba clavado en la cruz.

A pesar de las diversas versiones sobre la muerte del *tlatoani* Moctezuma II, lo que queda reflejado en las pictografías hechas por los *tlacuiloque* cristianos en el libro xii del *Códice Florentino*, es la representación del dolor y el martirio que padeció el hombre-dios durante su "calvario". A continuación, revisaremos el desenlace del martirio del *tlatoani*, la matanza de otros principales y la ubicación de sus restos.

[17] Libro xii, f. 36v.

[18] *Idem*.

Tras la conquista ¿se llevaron los restos de los **tlatoque** *a Colhuacan?*

La muerte de Moctezuma II fue posterior a la matanza de muchos "principales" que realizó Pedro de Alvarado en la capital tenochca durante la celebración de la fiesta de Toxcatl. En este momento los nobles estaban muy enojados "porque mataron a principales y valientes hombres a traición". Resulta interesante relacionar estos hechos con el paradero de los cuerpos de algunos señores, puesto que luego del suceso enterraron a los "principales" en diversas partes. Según en la versión de Sahagún: "Los indios comenzaron a enterrar a los que habían sido muertos en el patio por los españoles, por cuya muerte se hizo gran llanto en toda la ciudad, porque eran gente muy principal los que habían muerto. Enterrándolos en diversas partes según sus ritos" (Sahagún, 2006: 716).

Al cuarto día de la gran masacre hecha por Pedro de Alvarado en la ciudad de Tenochtitlan los mexicas hallaron los cuerpos de Itzcuauhtzin y de Moctezuma tirados en la rivera, en un galápago llamado Teoayoc; dos nobles trasladaron los cuerpos al Calpulco. En las pictografías del *Códice Florentino*[19] se dibujaron estas escenas y en la *Historia general de las cosas de Nueva España* se narra lo siguiente:

> Y cuatro días andados después de la matanza que se hizo en el Cu [oratorio], hallaron los mexicanos muertos a Moctezuma y al gobernador de Tlatelolco [Itzcuauhtzin], echados fuera de las casas reales […] Y después que conocieron los que los hallaron que eran ellos, dieron mandado y alzáronlos de allí, y lleváronlos a un oratorio que llamaban Calpulco, e hicieron allí las ceremonias que solían hacer a los difuntos de gran valor. Y después los quemaron como acostumbraban hacer a todos los señores e hicieron todas las solemnidades que solían hacer en este caso. A uno de ellos que era Moctezuma lo enterraron en México y al otro en Tlatelolco (véase imagen 6) (Sahagún 2006: 716-717).[20]

[19] Libro xii, f. 40v.

[20] Ixtlilxóchitl (1977: 49) narra que Nezahualcóyotl, después de hacer algún principal "apóstrofe y parlamento al cuerpo de su rey y señor, lo comenzó a amortajar […]. En la parte más acomodada que vieron, aderezaron lo mejor que pudieron un estrado y asiento real, en donde pusieron el cuerpo del gran Ixtlilxóchitl. Y aquella noche estuvieron con él hasta que otro día al amanecer, lo quemaron, que fue en el [día] que llaman: matlactli ocelotl. Y sus cenizas las guardaron hasta que fuese tiempo de colocarlas en el lugar conveniente a su persona y calidad".

De acuerdo con el *Códice Aubin* (2017 [ii]: 68-69), posiblemente Moctezuma fue muerto por los españoles el día 30 de junio de 1520. En los anales se narra que fue difícil encontrar un lugar donde incinerar o enterrar su bulto mortuorio, ya que "no lo quisieron recibir", pues "algunos decían mal de Moctezuma, porque había sido muy cruel" (Sahagún, 2006: 718). En el *Códice Tudela* se afirma que fue incinerado en uno de los adoratorios que habían sido incendiados durante una batalla suscitada en la capital de México.[21]

En el *Códice Florentino*[22] se muestra un recuadro en el que aparece el dibujo de un *teocalli* (¿Calpulco?) con altas escalinatas y, en la cima, un oratorio con techo de palma. En el "atrio" del templo se ve a Moctezuma en una hoguera con los ojos cerrados y a punto de ser incinerado. Sabemos que es el *tlatoani* por el hecho de que se le sigue pintando con su *xihuitzolli* señorial, su *tilmatli* y con barba (véase imagen 6).

En el *Códice Tudela* se informa acerca de la ceremonia del difunto y lo que pasó con los restos del gobernante: "[Cuando] algún gran señor o cacique se moría, le vestían después de muerto de esta manera: le ponían sobre un petate o estera y le ponían delante muncha comida y le daban fuego y se



Imagen 6. Cadáver de Moctezuma y su incineración. Fuente: *Códice Florentino*, libro xii, f. 40v. Fotografía tomada de la edición facsimilar en la Biblioteca de la Dirección de Etnohistoria, Museo Nacional de Antropología. Reprografía autorizada.

[21] *Códice Tudela*, f. 55v.

[22] Libro xii, f. 40r.



Imagen 7. Cuerpo de Moctezuma llevado fuera de Tenochtitlan. Fuente: *Códice Florentino*, libro xii, f. 41r. Fotografía tomada de la edición facsimilar en la Biblioteca de la Dirección de Etnohistoria, Museo Nacional de Antropología. Reprografía autorizada.

quemaba ello y él. Y el pueblo estaba en gran areito y baile en tanto que se quemaba. Y los polvos de él, después de quemado, bebían en vino su mujer e hijos, o parientes más cercanos. Y así bebieron los de Moctezuma".[23] La fuente no especifica si bebieron todas las cenizas del *tlatoani* o si una parte fue depositada en un *tepetlacalli*. Existe, de hecho, otra versión acerca del paradero de Moctezuma, lo que puede dar indicio de que una parte de sus restos fueron llevados a algún sitio más seguro y cerca de su parentela.[24] Cervantes (1914: 482), por su lado, supone que a Moctezuma "le debieron enterrar en el monte y fuente de Chapultepec". Contrario a esta suposición, hemos encontrado una pictografía en el *Códice Florentino*[25] en la que se aprecia el momento en que algunos indios nobles llevaron fuera de la ciudad el bulto mortuorio de Itzcuauhtzin y asumimos que el de Moctezuma también. En la pictografía se aprecia hacia dónde es trasladado en una canoa el cadáver, cerca de un cerro "jorobado" que se ve en el horizonte y que podría remitir a Colhuacan y no necesariamente a otra ciudad edificada. Esto nos lleva hacer un paralelismo con la manera en que los bultos sagrados de los dioses de Tenochtitlan fueron llevados a Colhuacan por estar emparentados los mexicas con los culhuas (véase imagen 7).

Seguramente, el cerro dibujado en el horizonte es la representación del Cerro de Culhuacán, ya que en varias pictografías del *Códice Florentino*[26] aparece el mismo cerro "jorobado" cuando los españoles van cabalgando

[23] *Códice Tudela*, f. 55r.

[24] En los *Testamentos de Culhuacán* se hace referencia a los parientes de Moctezuma en el señorío, como doña Juana de Moctezuma quien tuvo dos hijas: doña Luisa Isabel y doña María de Moctezuma. Otro miembro de la familia que vivió en Colhuacan fue don Diego de Moctezuma, hermano del gobernante azteca (Cline, 1986: 10 y 118).

[25] Libro xii, f. 41r.

[26] Libro xii, fs. 22r-22v.

por el camino de Iztapalapa hacia México. Recordemos, en términos paisajísticos, que México Tenochtitlan tenía al oriente, como cerro sagrado, a Colhuacan (García, 2009: 116).

Resulta significativa la imagen del personaje amortajado dentro de la canoa, como un bulto o *tlaquimilolli*, muy semejante a la manera en que ahora se encuentra el Santo Sepulcro en Colhuacan, ya que el cuerpo está envuelto en mantas (tilmas) y lleva su "diadema señorial" que sería el "sudario" en la cabeza; además, el Señor del Calvario tiene colocada una cabellera natural negra, barba y bigote al "estilo" del *tlatoani* que se representa en la imagen.[27]

Sin embargo, no creemos que el Señor del Calvario sea Moctezuma o Itzcuauhtzin, más bien, suponemos, dada la matanza de muchos "señores" y "principales", que las cenizas de algunos de ellos no sólo fueron bebidas sino que junto con los demás restos fueron depositadas en algún *tlaquimilolli* o *tepetlacalli*; y, posteriormente, pudieron ser utilizadas como pintura facial y corporal en imágenes cristianas como los "cristos negros" (Navarrete Cáceres, 2000: 62-65).

Por ejemplo, las fuentes informan que era común, después de incinerado algún principal, recuperar sus restos para depositarlos en una "caja", sobre ésta se colocaba una "figura de palo" de la "imagen del señor difunto" y, para animar la imagen y dotarla de *tonalli* o fuerza vital, realizaban ciertos "sufragios":

> [Al] otro día cogían la ceniza del muerto, e si había quedado algún huesezuelo, e poníanlo todo con los cabellos en la caja, y buscaban la piedra que le habían puesto por corazón y también la guardaban allí, y encima de aquella caja hacían una figura de palo que era imagen del señor difunto, y componíanla, y ante ella hacían sufragios, ansí las mujeres del muerto como sus parientes; y decían a esta ceremonia: quitonaltia (Benavente, 1971: 305-306).

Recordemos que una práctica común entre la población nahua prehispánica era que las cenizas o algún otro objeto ceremonial —considerado sagrado y cargado de fuerza—, incluso "estropeado" o "roto", adquiriera una nueva función social. Tal puede ser el caso de las cenizas o "polvos" que siguieron funcionando como "pintura" para recubrir las representaciones de los "Señores" (Señor de Chalma, Señor del Calvario, Señor del Sacromonte,

[27] En algunas festividades sacan en procesión la réplica de la imagen del Señor del Calvario, llamada "Señor de la Canoíta", ya que es llevada sobre una "chalupa" o "trajinera" por las calles del pueblo.

etc.).[28] Estas prácticas ya se realizaban en el periodo prehispánico, las crónicas informan que a Netzahualcóyotl, antes de morir, lo refregaron con agua divina y "cosa chamuscada", probablemente lo untaron simbólicamente con humo y residuos contenidos en una urna sagrada (Rábago, 1973: 64-65). En el caso de Chimalpopoca, "le empolvaron el cuerpo con la tiza (*intizauh*) encima le pegaron las plumas (*niman ye quipotonia*)", es decir, "ritualmente se atavió y se revistió como su dios Huitzilopochtli" al momento de su "muerte ritual" (Tena, 1991: 48).

Recordemos que en el mundo mesoamericano "embijarse" tanto de negro como de blanco eran señales del sacrificio. Por ejemplo, en los *Anales de Tlatelolco* (2004) se menciona que los sacrificantes se recubrían de tizne de carbón para poder matar a la víctima; y a los cautivos se les ungía con tiza y plumas para, posteriormente, sacrificarlos de una manera ritual: "Los cautivos desmenuzaron carbón con las manos para [embijarse] [*tecolli timomaxaqualhuique*], pues habían tomado el tizón de fuego. Y después de blanquear [a los mexicas] con tiza y cal [*quintizahuique ye yn tenextli*], con un cuchillo en forma de tizón los sacrificaron sobre el altar".[29]

Esto último nos lleva a reflexionar sobre la manera en que los indios pudieron entender la escultura del Santo Sepulcro, a inicios del siglo XVI, como un "Señor", *tlatoani*, que fue "incinerado" o "sacrificado" de una manera ritual.

Reflexiones finales sobre la escultura del Señor del Calvario de Colhuacan

Si ahora nos preguntamos cuál fue la identidad del Santo Sepulcro que se encuentra en Colhuacan, o quién fue el Señor del Calvario al inicio de su culto, podemos considerar que la imagen, manufacturada en médula de pasta de caña de maíz a mediados del siglo XVI, remite al concepto de hombre-dios o dios-hombre en un contexto colonial. En la imagen del Señor del Calvario se puede entender la "fusión" o mímesis de dos personajes en uno nuevo.

[28] Hay que mencionar que los colores en el mundo mesoamericano estaban en relación con los rumbos cósmicos. Las esculturas crísticas que se han encontrado alrededor del Cerro de la Estrella podrían tener, cada una, su color particular: el Señor de la Cuevita es blanco, el Señor del Calvario es negro, el señor de Santa Marta Acatitla es "amarillo" y el Señor de las Misericordias de San Lorenzo Tezonco es de color "rojo" por tanta sangre.

[29] *Anales de Tlatelolco*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004, pp. 62-65.

Para los peninsulares el Santo Sepulcro era el "cuerpo de Cristo" y para los indios seguramente remitía a algún dios, a los antiguos ancestros o a los gobernantes. A nuestro parecer esas concepciones estuvieron en constante negociación. Desde la postura de los indios, del hecho de que se tratara de esculturas "huecas"—de papel de amate, pasta de caña de maíz, con un "esqueleto" de madera o carrizo— es que pudieron figurar como "relicarios" (*tlaquimilolli* o *tepetlacalli*) que, después de la conquista, podían seguir resguardando cosas sagradas en su interior. Recordemos que las cabezas de los cristos fueron hechas de molde y pudieron ser vistas como "recipientes" o "contenedores" (Amador, 2002: 66). Por otra parte, encontramos datos para argumentar la hipótesis de que algunas reliquias conservadas de algunos bultos sagrados de los indios pudieron ser integradas a imágenes de piedad católica. Por ejemplo, en *El padrón del pueblo de san Mateo Huitzilopochco*, escrito por el vicario Navarro de Vargas en 1728, se confirma la manera en que los indios de Churubusco y Colhuacan escondieron a sus dioses y los siguieron venerando. En el documento se menciona que cuando fue derruido un edificio de la gentilidad el material sirvió para construir un nuevo templo o capilla cristiana. "Donde estuvo Antes exaltada y adorada la Ynfernal y Maldita Cerpiente, pusele a el Barrio el Calvario Theopantzolco. Y juntamente servirá de Yglecia a la Santisima Trinidad" (Navarro, 1909: 563). Este dato se refiere a la iglesia que se encontraba en Churubusco, pero pudo pasar lo mismo con la iglesia del Calvario en el pueblo de San Juan Theocolhuacan. El hecho de que para el siglo xviii se siguiera creyendo en la serpiente como un custodio de las "ruinas" y "reliquias" de un pueblo, nos lleva a conjeturar que los canteros que trabajaban en el momento de la aparición del Señor del Calvario fueron probablemente una "proyección" de los mismos que derruyeron los templos de la "gentilidad", y quienes iniciaron con la construcción de las capillas cristianas. Respecto a la destrucción de ídolos y conformación de nuevas imágenes cristianas, el vicario Navarro de Vargas apunta que dentro de la parroquia del pueblo de San Juan Teocolhuacan existía una imagen de un "santo Cristo de la columna", "Sr. San Juan, Vn Santo Christo grande y la Santisima Virgen de el Rossario" (Navarro, 1909: 592 y 594). Al parecer, son las mismas imágenes que actualmente se encuentran dentro de la capilla del Calvarito. A este respecto, resulta de interés la mención de un "Christo grande", pues recordemos que el Señor del Calvario apareció como Cristo crucificado en su cruz, tal como el Señor de Chalma. Esto sugiere, por tanto, que en el siglo xviii la imagen pudo seguir funcionado para

representar la Pasión de Cristo. También hay que destacar el trato que se le da a la imagen y la estética particular cuando la visten y le cambian la ropa. La efigie está envuelta en diversas capas de ropa y siempre se le coloca un "sudario" en la cabeza, lo cual remite a las diademas señoriales (*xihuitzolli*) de un *tlatoani*. Respecto al color "negro" de las extremidades (rostro, manos y pies únicamente), no olvidemos que varias deidades del panteón mexica tenían sólo algunas partes del cuerpo "embijadas" de negro. Seguramente el color negro de la tez y las extremidades no es al azar, supongo que el color podría remitir a la "goma" que llamaban *ulli*, o a las cenizas de algunas efigies destruidas o de algún gobernante cuyo cuerpo fue incinerado. Cualquier distintivo de los antiguos hombres-dios (ceniza, cabellera, tilma) o alguna reliquia de los dioses mesoamericanos (pintura facial, tilma y adornos) pudieron servir para posteriormente ser "integrados", "untados", "pegados", "adheridos", "ensamblados" en algunas imágenes de piedad católica a fin de que los indios tuvieran la certeza de que "la representación" de su ancestro los seguía conduciendo. Pensamos que eso pudo pasar con las primeras esculturas católicas de manufactura indígena realizadas después de la conquista, lo que indica la continua creación e innovación cultural que tuvieron los indios en momentos de tensión sociopolítica y religiosa. Por ello, es posible que con la llegada de los españoles, la religión mexica se haya retraído a aquellas creencias y prácticas mesoamericanas más tradicionales, más comunitarias, con lo que es poco probable que, después de la invasión española, el Templo Mayor siguiera siendo un símbolo de la unidad de la Triple Alianza, pues con el arribo de los peninsulares se tornaba en un lugar inseguro; ya no más la montaña sagrada, símbolo del poder, sino la casa de los invasores. Por lo anterior, resulta poco probable que el Templo Mayor siguiera siendo utilizado como última morada de los *tlatoque*, en específico bajo la Tlalteuctli, tal como lo plantean Matos Moctezuma y López Luján (2012: 447) quienes sugieren "que la Tlalteuctli del Mayorazgo de Nava Chávez pudiera marcar con su monstruoso cuerpo el acceso a una tumba real" incluso después de la llegada de los españoles (López y Chávez, 2010: 303). Y aunque todavía es un misterio saber si debajo de esa lápida están los restos de algunos *tlatoque* (anteriores a la conquista), estamos ante la posibilidad de considerar que los restos de los gobernantes muertos después de la conquista no únicamente podrían localizarse bajo la Tlalteuctli, sino que pudieron ser llevados a distintos pueblos cercanos a la capital tenochca y resguardados en cuevas. Finalmente, ello nos mostraría la importancia de Colhuacan al ser

considerado un lugar donde continuaron habitando los ancestros, sólo que bajo una advocación cristiana.

Fuentes consultadas

Bibliografía

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de (1977), *Relaciones e historia de la nación chichimeca. Obras históricas*, vol. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Alvarado Tezozómoc, Hernando (2012), "Crónica Mexicayotl", en *Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpain*, trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Amador Marrero, Pablo (2002), *Traza española, ropaje indiano. El Cristo de Telde y la imaginería en caña de maíz*, España, Ayuntamiento de Telde.

Anales de Tlatelolco (2004), *Anales de Tlatelolco,* paleografía y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).

Araujo Suárez, Rolando, Alejandro Huerta Carrillo y Sergio Guerrero Bolan (1989), *Esculturas de papel amate y caña de maíz*, México, Fideicomiso Cultural Franz Mayer.

Ávila Figueroa, Elizabeth (2011), *Técnicas y materiales de la escultura ligera novohispana con caña de maíz: una aproximación historiográfica*, tesis de maestría en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ávila López, Raúl (2006), *Mexicaltzingo. Arqueología de un reino culhua-mexica*, vol. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Benavente, fray Toribio de (1971), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Caamaño Panzi, María Esther (1988), "Culhuacán, proceso de desarrollo histórico de un señorío de la Cuenca del Valle de México", en Jesús Monjarás Ruíz y María Teresa Sánchez Valdés (comps.), *Memoria del Congreso Conmemorativo del X Aniversario del Departamento de Etnohistoria. Trayectoria y problemas de investigació*n, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 179-189.

Carrillo y Gariel, Abelardo (1949), *El cristo de Mexicaltzingo. Técnicas de las esculturas en caña*, México, Dirección de Monumentos Coloniales de la República.

Cervantes de Salazar, Francisco (1914), *Crónica de la Nueva España*, Madrid, The Hispanic Society of America.

Cline, Sarah (1986), *Colonial Culhuacan, 1580-1600. A Social History of an Aztec Town*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Códice Aubin (2017), *Códice Aubin* o *Manuscrito de 1576*, ed. facs., t. ii, paleografía y traducción de Rafael Tena Martínez, México, Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Códice Florentino (1979) [1577-1579], *Códice Florentino* o *Historia general de las cosas de Nueva España*, ms. 18-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia, México, Gobierno de la República, ed. facs.

Códice Tudela (2002), *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América,* estudio de Juan José Batalla Rosado y Torrejón de Ardoz, España, Testimonio Editorial, ed. facs.

Chávez Mendoza, Marino (1994), *La cuevita de Culhuacán*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Chimalpain, Domingo de (1998), *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, t. ii, paleografía y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Durán, fray Diego (1967), *Historia de las Indias de Nueva España y tierra firme*, 2 ts., México, Editorial Porrúa.

Ellsworth Hamann, Byron (2010), "Ruinas nuevas: iconoclastia y conversión en el s. xvi", *Revista Araucaria*, vol. 12, núm. 23, pp. 140-154.

Fernández Hernández, Silvia (2007), "El arte *tequitqui* como puente intercultural", *Revista Decires*, vol. 9, pp. 9-17.

García Zambrano, Julián (2009), "La construcción socio-histórica del paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 40, pp. 99-120.

Gibson, Charles (2012), *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI Editores.

González Obregón, Luis (1912), "Información en contra de don Baltasar indio de Culoacan por ocultar ídolos", *Publicaciones del Archivo General de la Nación iii. Procesos de indios idólatras y hechiceros,* México, Tipografía Guerrero Hermanos.

González Reyes, Gerardo (2018), "Bultos sagrados y santos cubiertos. Un recorrido por las expresiones identitarias entre los siglos xvi al xix", en Ma. Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.), *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos xvi-xix*, México, El Colegio Mexiquense A.C., pp. 157-188.

Gruzinski, Serge (1994), *La guerra de la imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, Serge (2013), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos xvi-xvii*, México, Fondo de Cultura Económica.

León Rivera, Jorge de (1997), "*Códice Miguel León-Portilla*. Los dioses del Templo Mayor de la ciudad de México-Tenochtitlan custodiados en el Cerro de la Estrella Iztapalapa", en Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs (eds.), *Códices y documentos sobre México. Segundo simposio*, vol. II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 111-128.

López Austin, Alfredo (2011), "Los reyes subterráneos", en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (dir.), *La Quete du Serpent à Plumes. Arts et Religions de L'amérique Précolombienne, Hommage à Michel Graulich*, Turnhout, Bélgica, Brepols Publishers, pp. 39-56.

López Luján, Leonardo y Ximena Chávez Balderas (2010), "Al pie del Templo Mayor: excavaciones en busca de los soberanos mexicas", en Leonardo López Luján y Colin McEwan (eds.), *Moctezuma II. Tiempo y destino de un gobernante*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-British Museum, pp. 294-320.

Magaloni Kerpel, Diana (2003), "Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXV, núm. 82, pp. 4-45.

Maquívar, María del Consuelo (2006), *De lo permitido a lo prohibido: iconografía de la Santísima Trinidad en la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Matos Moctezuma, Eduardo y Leonardo López Luján (2012), *Escultura monumental mexica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Mendieta, fray Jerónimo de (1971), *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa.

Navarrete Cáceres, Carlos (2000), "El Cristo negro de Tila, Chiapas", *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 46, nov.-dic., pp. 62-65.

Navarrete Linares, Federico (2000), *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Navarro de Vargas, Joseph (1909), "Padrón del Pueblo de San Mateo Huitzilopochco. Inventario de su iglesia y directorio de sus obvenciones parroquiales", *Anales del Museo Nacional de México*, época 3, t. I, pp. 553-599.

Olivier, Guilhem (1995), "Les paquetes sacrés ou la mémoire cachèe des Indies du Mexique central (XV e-XVIe siècles)", *Journal de la Société des Américanistes*, t. 81, pp. 105-141.

Pérez Negrete, Miguel (2002), "El Templo de Fuego Nuevo en el Huixachtecatl. Un espacio ritual del Cerro de la Estrella", en Ismael Arturo Montero García (coord.), *Huizachtepetl. Geografía sagrada de Iztapalapa*, México, Delegación Iztapalapa, pp. 87-113.

Rábago, Constantino (1973) *Dioses, hombres y soles. Comentario a tres códices de nuestra antigüedad indígena*, México, Complejo Editorial Mexicano.

Relaciones geográficas (1986), *Relaciones geográficas del siglo xvi. México,* René Acuña (ed.), t. ii, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ruiz Jaramillo, Naín Alejandro (2011), *El Santo Entierro y Sepulcro de Cristo en una cueva del Cerro de la Estrella. Reflexiones, discusión y estudio en torno a la escultura fundacional del Señor de la Cuevita de Iztapalapa*, tesis de maestría en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sahagún, fray Bernardino de (1975), *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, trad. de Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, Monographs of The School of American Research.

Sahagún, fray Bernardino de (2006), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.

Séjourné, Laurette (2009), *Arqueología e Historia del Valle de México: 1. Culhuacán*, México, Siglo XXI Editores.

Solano, Francisco de (ed.) (1988), *Relaciones geográficas del Arzobispado de México, 1743,* 2 ts. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Tena Martínez, Rafael (1991), "La muerte ritual de un *tlatoani* mexica", *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, núm. 33, ene.-mar., pp. 48-53.

Tena Martínez, Rafael (2002), "Histoire du Mechique", en Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), pp. 113-166.

Tena Martínez, Rafael (2012), *La religión mexica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Un ejemplo de religiosidad barroca, el culto al Cristo de Chalma, siglo XVII[1]

*Gerardo González Reyes**
*Magdalena Pacheco Régules**
*Rosa María Camacho Quiroz**

Quien ha visitado el Santo Christo de Chalma con Fe, y devoción, que no haya experimentado en su alma, deseos de servir de alli adelante a aquel Señor, cuya devota imagen represente vivamente lo que obró, y padecio, porque le sirvamos? Que no haya recibido luzes interiores de su entendimiento, para conocer con más viveza las verdades eternas, los engaños del mundo, y las mentiras y apariencias fantásticas de todo lo que no es Dios? [sic].

Francisco de Florencia (1689: 24).

Introducción

Comenzaremos esta comunicación destacando el peso de la tradición y la religiosidad como elementos integradores de la dinámica regional y la formación de las identidades colectivas; en este marco discursivo tratamos de examinar cómo el portento verificado en el temprano siglo XVI en la localidad de Chalma logró un lugar relevante entre las devociones novohispanas de finales del siglo XVII. En esta investigación nos limitamos exclusivamente

[1] El presente escrito es el resultado del proyecto de investigación registrado ante la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados de la Universidad Autónoma del Estado de México en 2015, clave: 3961/2015SFz, cuyo título original era "Un ejemplo de religiosidad barroca, la veneración al Cristo de Chalma, siglo XVII". Con base en el desarrollo del trabajo y las observaciones de colegas del seminario "Santos, devociones e identidades", y del Observatorio de la Religiosidad Popular de la Universidad Intercontinental de la Ciudad de México, el término "veneración" se sustituyó por "culto" dado que corresponde más con la manifestación religiosa de los devotos en el santuario. Los primeros avances de la investigación serán publicados en la revista VOCES. *Diálogo misionero contemporáneo*, publicación de la Universidad Intercontinental.

* Universidad Autónoma del Estado de México.

a dar cuenta de algunas situaciones que, a nuestro juicio, permitieron la emergencia y desarrollo del culto al Cristo de Chalma entre los devotos novohispanos de aquel entonces.

El culto al Cristo de Chalma se trata sin duda de un fenómeno religioso que devino en la conformación de un paisaje sacralizado de largo alcance hacia distintas zonas, allende su frontera natural, lo que nos permite sostener la existencia de una veneración de alcances regionales. Partimos de la siguiente hipótesis: aunque el portento de la imagen del Cristo ocurrió en el siglo xvi (1539),[2] esta situación no tuvo mayores implicaciones en la religiosidad de los indios y peninsulares asentados en la región; en su lugar consideramos que la fuerza simbólica de la deidad ancestral conocida como Ostotoc Teótl, señor de las cuevas,[3] continuó presente en las mentalidades de los indios del primer siglo de dominio hispano, por lo menos entre las dos generaciones que siguieron al contacto indohispano, situación que cambiaría radicalmente a partir de la segunda década del siglo xvii, cuando bajo el impulso de la cultura barroca que enfatizó la devoción a los santos y a las reliquias, el cambio generacional de los pueblos indios y otras circunstancias las cuales damos a conocer en el presente trabajo, provocaron la irrupción y difusión del culto más allá de su ámbito local.

El enfoque de esta investigación es histórico y cultural, se analizan las situaciones por las cuales los novohispanos del altiplano central concedieron un lugar relevante al santuario de Chalma en el siglo xvii, y se advierte cómo detrás de esta problemática hay un proceso de formación de identidades colectivas en torno al culto al Cristo. Para la comprensión de este fenómeno la discusión se organiza en tres apartados: en el primero se examinan brevemente algunos problemas de carácter metodológico relacionados con la construcción conceptual de la "región", para ello traemos a colación algunas definiciones aceptadas en el medio académico a partir de lo cual recuperamos ciertos elementos que a nuestro juicio ayudan a explicar y colocar en perspectiva el objeto de estudio; en un segundo momento describimos el paisaje donde acaeció el portento con la intención de destacar la relevancia simbólica de los elementos contenidos en él; finalmente, en el tercer apartado

[2] Florencia (1689: 17-18 y 21) recogió dos tradiciones respecto a la llegada de la imagen a la cueva; la primera señala que fueron los frailes Nicolás de Perea y Sebastián de Tolentino quienes la colocaron ahí, mientras que la segunda refiere que fueron los ángeles. El cronista menciona que este suceso se dio en el año de 1539.

[3] En la crónica aquí empleada, Florencia (1689: 5) registra de esta manera el nombre de la deidad ancestral, acepción que utilizamos en el contenido de este escrito.

desarrollamos los aspectos inherentes a la difusión del culto los cuales configuraron una formación regional devocional de largo aliento, logrando atraer la atención de los novohispanos del altiplano central y de las autoridades virreinales tanto civiles como religiosas.

La construcción del espacio de estudio

La octava década del siglo pasado fue el contexto para la aparición de una nueva categoría analítica del fenómeno histórico: la región. A pesar de las discusiones generadas en su momento, los distintos participantes llegaron a la convicción de la dificultad de definir o al menos proponer ciertos elementos que ayudaran a comprender la escala de observación regional. Esto significaba que dependiendo del objeto de estudio, las preguntas iniciales, la metodología empleada y la perspectiva analítica es como podíamos aproximarnos a una definición operativa de lo regional.

Para efectos de esta comunicación nos apoyamos en la caracterización propuesta por Escobar (2010: 86) quien sostiene que la región debe ser entendida como "[…] un enramado de acciones humanas estructuradas (relaciones sociales) sobre un área geográfica determinada, aunque a veces poco definida […]". Según lo anterior, las acciones humanas en la veneración al Cristo de Chalma se observan como un proceso secular ejecutado sobre un área geográfica establecida. Como se advierte, el problema no radica tanto en la identificación de los sujetos sociales sino más bien en la definición del área geográfica. Para este último aspecto nos valdremos de la distinción planteada por García (2004: 41-43) quien sostiene la necesidad de acercarse a la geografía desde la noción de paisaje, entendido como la expresión visible de un sistema de organización espacial, mientras que la región es la manifestación funcional de ese sistema y no se hace necesariamente visible.

Consideramos que esto último ayuda a entender con claridad el fenómeno devocional por pertenecer al ámbito de las manifestaciones religiosas colectivas donde no únicamente hay liturgia y devoción, sino también la formación de redes económicas y solidarias —cargos y compadrazgos— producto de la necesidad de quienes acuden al lugar. Para tener un mejor panorama de lo anterior es conveniente advertir el papel de la geografía como marco, el paisaje como contexto y lo regional como expresión observable, en este caso, de un culto.

Elementos del paisaje

Enclavado en la profundidad de la barranca de Ocuilan se localiza el actual santuario de Chalma, que corre de noroeste a suroeste limítrofe con el cerro de Cempoala (Rodríguez y Shadow, 2000: 27), última estribación de las montañas de Huitzilac en las laderas del Ajusco (Obregón, 1953: 109).

La geografía accidentada que rodea al templo de Chalma lo dota de cierto aire enigmático. Esta geografía pertenece al llamado pedregal de Ocuilan, el cual forma parte del segundo sistema orográfico del Estado de México, del que se desprende una cadena montañosa que corre casi paralela a la ribera oriental del río de Ocuilan que, más adelante, tomará el nombre de río Chalma (Sánchez, 1993: 34-38). Estos elementos geográficos que enmarcan el santuario también fueron considerados relevantes por el jesuita Francisco de Florencia quien en su momento los recuperó en el contenido de la crónica:

> [...] Ay a distancia de dos leguas de dicho pueblo [Ocuilan], mirando al Poniente una barranca abierta a lo largo, casi de Septentrion a Medio dia, por donde de la parte Norte baja un río, hafta llegar al fitio del Santuario, no muy caudaloso; de alli para el Sur bien crecido por el raudal, que del pie de la ladera en que estan las cuevas brota y engruesa fus corrientes, como diré despues *[sic]* (Florencia, 1689: 5-6).

> El camino, por qualquiera parte que fe vaya, es montuoso, lleno de subidas, y bajadas, en partes pedregales, en partes lodos. Esta, como ya he dicho en la ladera de una honda barranca; por la parte que yo subí a él (que no es la mas afpera) camina mas de media legua por un pedregal muy quebrado; en llegando cerca se baja hasta lo profundo, en que se vadea un río de crecido y arrebatado caudal [*sic*] (Florencia, 1689: 69-70)

Debemos mencionar que la orden agustina, encargada de la evangelización de los pueblos indios de Ocuilan y Malinalco (Grijalva, 1985: 119, 191),[4] al igual que las otras órdenes mendicantes que llegaron a la Nueva España, fue heredera de la tradición religiosa medieval, por lo que en los nuevos territorios se continuó considerando el paisaje como un elemento fundamental en la construcción de los templos y la concreción de la religiosidad de los creyentes.

[4] Fray Juan de Grijalva refiere que en el año de 1537 los agustinos se establecieron en Ocuilan y en 1543 hicieron lo propio en Malinalco.

> [...] en la Edad Media, la naturaleza es otro para el hombre, que está fundamentalmente habitada por lo divino y que en este sentido contiene una parte de lo sagrado. En este sentido debemos considerarla como un verdadero "templo" al lado del templo de piedra y del templo exterior que el hombre construye en sí mismo. En otros términos, el espacio sagrado está también dentro de la naturaleza, en el paisaje, y no solamente en los lugares edificados, consagrados y destinados a acoger los rituales litúrgicos (Palazzo, 2015: 35).

Como se refirió en párrafos anteriores, la geografía accidentada de la región Ocuilan-Malinalco está constituida por una serie de elevaciones que los pobladores, desde tiempos ancestrales, han dotado de una fuerte carga simbólica; consideremos que las poblaciones establecidas alrededor del santuario tienen un origen antiguo, de ahí su afinidad por la cosmovisión en torno a las montañas y los cerros. En efecto, para los pueblos mesoamericanos las elevaciones tenían un carácter sagrado. Desde el nacimiento de Mesoamérica (2500 a.C) los hombres concibieron la idea que las elevaciones eran la residencia de entidades anímicas. El sedentarismo y la actividad agrícola generaron una forma distinta de percibir el entorno; mediante la observación cotidiana se advirtió la emergencia del astro solar de esos lugares, situación que originaba la vida y marcaba el tiempo, permitiendo así el desarrollo de las actividades de los seres vivos (López, 1995: 6-9). Siglos después (1200-400 d. C.) los olmecas, tomando en cuenta la idea de sus antecesores, recrearon el mito de origen en los diseños constructivos de sus asentamientos, así erigieron reproducciones de la montaña primigenia en el lugar central del plano arquitectónico (La Venta, Veracruz). El mito recreaba la idea medular de la emergencia de la montaña de las aguas primordiales como paso previo para el inicio de la vida en la tierra (Florescano, 1999: 79-100).

El mito de la montaña primigenia fue retomado y recreado por los mesoamericanos en sus modelos arquitectónicos durante los horizontes clásico (200- 909 d. C.) y posclásico (1000 d. C.-1519), al tiempo que integraron al mito de origen otros aspectos fundamentales que remarcarían el carácter sagrado de las elevaciones al considerarlas la parte central del universo; en este sentido, la estructura y el tamaño de ciertos promontorios permitieron ver en ellos la confluencia de los tres niveles del cosmos —mundos celeste, terrestre e inframundo— y de los cuatro puntos cardinales —Oriente, Poniente, Norte y Sur.

Las circunstancias enunciadas permiten advertir el carácter sagrado de las elevaciones como moradas de los dioses y lugares de mantenimiento para los hombres. Asimismo, debemos considerar que en su mayoría las elevaciones contienen cavidades y barrancas que al estar integradas al inframundo fueron concebidas por los mesoamericanos como lugares de gestación y renacimiento (Florescano, 1999: 87). Esta información permite entender los motivos y la relevancia por los cuales los antiguos habitantes de Chalma rindieron culto a su deidad Ostotoc Teótl, señor de las cuevas ubicadas entre los cerros, para ser precisos en una barranca, y la razón por la cual resultaría significativa la presencia de la imagen del Cristo en ese lugar. Esta situación también fue advertida por el jesuita Florencia quien en el contenido de su crónica propone la idea de recrear la victoria del hijo de Dios en un lugar tan agreste:

> En este paraje se ve a un lado de ella entre otras, una cueva o gruta, que fabricó la misma naturaleza en forma de boveda, sin artificio, hermosa, capaz para el santo empleo a que la destino la providencia Divina. Su boca mira tambien al poniente, por cuya vanda tiene unos muy altos, y empinados cerros que van corriendo hasta el oriente; y tambien por la parte del norte esta cerrada de asperos riscos, y de peñascos hendidos [...] de quebraduras, que parecen efectos de algun terremoto de los que suele haber en estos reynos. La barranca está poblada de diversos árboles, matas y hievas silvestres, y antes de que la santificara la santa imagen, era un albergue común de animales dañosos, como leones, tigres y lobos; de sabandijas venenosas, como viboras, escorpiones, y alacranes, compañeros del perverso, y nocivo huesped que la habitaba (Florencia, 1689: 5-6).

A pesar de las intenciones de las autoridades civiles y de ambos cleros por extirpar las manifestaciones religiosas heterodoxas de los pueblos de origen ancestral —en el primer siglo de dominio peninsular—, en este caso el culto a las elevaciones, no lograron el éxito esperado, por lo contrario, los pueblos indios sutilmente reelaboraron[5] sus creencias introduciendo aspectos fundamentales de la religión católica.

[5] En la actualidad una corriente de antropólogos e historiadores (Félix Báez-Jorge, Johanna Broda, Catharine Good y Alfredo López Austin, entre otros) sostienen que este proceso puede llamarse reelaboración simbólica, debido a que los pueblos exhibieron desde el momento de contacto con los europeos una capacidad creativa, expresada en la reorganización de sus relaciones sociales, sus creencias y ritos, articulándolos con las nuevas instituciones de la sociedad mayor y para mantener dentro de este abigarrado mundo de la aculturación forzada una fuerte identidad propia.

Otro elemento fundamental del paisaje del santuario es el río que atraviesa el poblado, este recibe el nombre de Chalma. El afluente nace en el cerro de Cempoala donde comienza su recorrido hasta llegar al lugar conocido como el Ahuehuete, donde el caudal se hace abundante y cobra fuerza para continuar su camino hacia las laderas del santuario, lugar al que habrá de tributar sus aguas; de ahí la corriente proseguirá su curso hasta encontrar tierras morelenses y desembocar en el municipio de Puente de Ixtla en el estado de Morelos. El río ha representado un papel clave en la sacralidad del sitio, pues sus aguas se consideran milagrosas.

En suma, estos son los principales elementos que conforman el paisaje y dotan de sacralidad al sitio.

Aspectos relacionados con la irrupción del culto

En este apartado abordaremos las condiciones relacionadas con la emergencia del culto las cuales devinieron en su formación regional de largo aliento, logrando atraer la atención de los devotos novohispanos así como de las autoridades de aquel entonces.

Los señoríos ocuilteca y malinalca

Sabemos que los habitantes de esta región son de origen otomiano, probablemente de mediados del siglo xv, pero con la expansión de la Triple Alianza gente de filiación nahua llegó a asentarse en la región. Los señoríos más conspicuos de esta zona fueron Ocuilan y Malinalco —aunque no debemos olvidar la relevancia de sus vecinos y competidores, los señoríos de Tenancingo, Tecualoyan, Tonatico, Coatepec, Cincózcac, Tzompahuacan y Xocotitlan.[6]

Chalma quedó adscrita como una dependencia menor o parcialidad sujeta de Ocuilan. Se trata del actual Chalmita, no de Chalma donde se ubica el santuario, que en aquel tiempo fue el lugar de culto a Ostotoc Teótl, deidad de las cuevas. Esto significa que más allá del fenómeno bélico del horizonte posclásico y de la expansión militarista de la Triple Alianza asistimos al nacimiento de un fenómeno de difusión de cultos antiguos que configuran

[6] *Matrícula de Tributos*, 2003, pp. 48-51.

una red sobre cuya trama y urdimbre circula la ideología del grupo hegemónico de la época: México-Tenochtitlan.

Los arqueólogos, mediante el reconocimiento geográfico y el análisis de material cerámico, refieren una historia similar para los señoríos de Ocuilan y Malinalco; advierten la presencia de asentamientos humanos desde el horizonte preclásico, en tanto que para el clásico reconocen un fuerte dinamismo en la región, además de fuertes vínculos de los pobladores de ambos señoríos con Teotihuacan. Para la etapa epiclásica se han encontrado indicios de relaciones con Xochicalco y Teotenango (Jaramillo y Nieto, 1998: 95-117). Para el horizonte posclásico, debido al crecimiento poblacional y el atractivo económico de la región, los habitantes de ese entonces fueron objeto de dos sometimientos, el primero por parte del señorío matlatzinca hasta el año 1476, y el segundo, cuando el control pasó a manos de los mexicas a través de una serie de guerras sostenidas por Axayácatl en el valle de Matlatzinco (Quezada, 1996: 37-51).

De acuerdo con lo anterior, advertimos que la región que nos ocupa formaba parte del antiguo señorío de Matlatzinco el cual fue sometido por la Triple Alianza hacia el último cuarto del siglo xv. Para el periodo de contacto indohispano se observa de manera clara la presencia del dominio tenochca en la región y, en consecuencia, se manifiesta un fuerte proceso de nahuatlización de sus habitantes perceptible en la ritualización del paisaje y en el culto a los cerros y las cuevas. González (2009: 63),[7] apoyado en la crónica de Chimalpain, señala que después del sometimiento mexica a Ocuilan "fue enviada una de las hijas de Axayácatl para gobernar junto con el señor local". Cabe preguntarse cuáles fueron los motivos de tan singular prebenda. Tras el sometimiento del señorío, Axayácatl advirtió la riqueza de las tierras y productos del lugar, pero sobre todo este tlatoani mexica como estratega militar reconoció la privilegiada posición geográfica de Ocuilan: el sitio era puente de comunicación entre los matlatzincas de Tollocan y los tlahuicas de Quahunahuac, situación nada despreciable en una época en la que era fundamental ejercer el mayor control posible de sitios estratégicos.

Respecto a Malinalco, la Triple Alianza decide hacerlo su aliado. Los mexicas conocían perfectamente que cerca de Malinalco existía un asentamiento de origen nahua, Texcaltépetl, lo que les fue de gran ayuda para consumar su dominio en el lugar. De acuerdo con González (2013: 56)[8] este

[7] Nota 133.

[8] Nota 71.

sometimiento se consolidó mediante el nombramiento de Citlacoatzin, agente mexica, circunstancia que más tarde permitiría la construcción de una guarnición militar en el sitio elevado. Ambas situaciones generadas a favor de la Triple Alianza en los señoríos ocuilteca y malinalca facilitaron el dominio y la sustracción de los excedentes de producción, es decir, de la imposición tributaria. Lo anterior puede observarse en algunas láminas de la *Matrícula de Tributos*; por ejemplo, en las láminas 14 y 15 vemos claramente cómo los señoríos de esta zona se encargaban de tributar textiles, trajes de guerrero y productos alimenticios como maíz y sal para la nobleza de la cuenca.[9] Pensemos por un momento que la circulación de estos bienes hacia la metrópoli tenochca requirió vías de acceso, caminos, veredas y sendas que fueron reutilizadas tiempo después para llegar al lugar de culto del Cristo de Chalma.[10]

Este sería el ambiente que encontraron los primeros peninsulares al llegar a la región Ocuilan-Malinalco durante la segunda década del siglo XVI. Los días que siguieron a la derrota de Tenochtitlan fueron de incertidumbre para la población nativa, pero avanzado el tiempo nuevos pactos y alianzas se conformaron entre las autoridades nativas locales, es decir, los jefes supremos de Ocuilan y Malinalco y los encomenderos.

Ostotoc Téotl, una antigua deidad venerada en Chalma

Sabemos, gracias al jesuita Francisco de Florencia (1689),[11] que antes de la llegada de los peninsulares a Chalma existía en el lugar una especial veneración a la deidad denominada *Ostotoc Téotl*, señor de las cuevas: "Era mucha la devoción (si se debe llamar devoción la que es superstición) y grande la

[9] *Matrícula de tributos*, 2003, pp. 48-51.

[10] En su estudio de la *Relación del pueblo de Ocuila* (1979: 10-11), Romero menciona que antes de la llegada de los peninsulares "Ocuilan era punto importante en el gran Ohtli o camino prehispánico Tenochtitlan-Atlapulco-Xalatlaco-Coatepetl-Ocuilan-Chalma-Malinalco-Tenancingo-Zumpahuacan-Tonatico-Tectipac-Ichcateopan-Teloloapan-Oztuma, dentro de cuya ruta se encontraba el gran centro religioso de Chalma, morada del venerado Oztoteótl 'Dios de las cuevas' o sea Tezcaltlipoca, la deidad múltiple y ubicua, incorporada al panteón de los Tenochcas, cuyo ohtli, conducía a la zona militar de Malinalco y a las zonas algodoneras de Ichcateopan, cacaoteras de Teloloapan y a la fortaleza de Oztuma, región rica en cobre nativo". Por su parte, "Ocuilan era lugar de paso de Yaotecas o guerreros y Pochtecas o comerciantes".

[11] Cabe mencionar que Francisco de Florencia, además de escribir la *Descripción histórica y moral, del yermo de San Miguel de las cuevas en el Reyno de la Nueva España,* en el siglo XVII redactó otras crónicas religiosas sobre distintas devociones novohispanas: san Miguel el Milagro y la virgen de Ocotlán en Tlaxcala; las vírgenes de Zapopan y San Juan de los Lagos en Jalisco; la virgen de los Remedios, en Naucalpan, actualmente Estado de México y la virgen de Guadalupe en la ciudad de México.

estima que su engañada ceguedad hacía de aqueste este ídolo, y a paso era el concurso de varias personas, que de cerca y de lejos venian a adorarle, y ofrecerle torpes víctimas y a pedirle para sus necesidades el favor, que ellos errados pensaban podía darles *[sic]*" (Florencia, 1689: 7). Pero, a decir verdad, Chalma no es el único lugar de la región en el que tuvo lugar el culto a deidades en cuevas; en el "Fragmento de un proceso contra los indios de Ocuilan", de 1537, se tienen noticias de estas prácticas efectuadas por los indios en sitios aledaños a Ocuilan.

> Iten: dixieron que oyeron decir á Teautecatl, indio vecino de Ocuilan, que él vido en Xocozingo una cueva y en ella muchos ídolos y alrededor sangre é cosas de sacrificio, y que se dice donde está la cueva, Tetehuecaya. Don Juan, sacristan, que se dice Tlapancalcatl: dixo que un indio que se dice Acatonial, tenía cargo de la guarda de los ídolos de Ocuilan en una cueva, y como los padres supieron de ellos y los sacaron, podía haber un mes, el dicho Acatonial se fue huyendo del dicho pueblo y no parecía ni saben de él *[sic]*.[12]

Por las características físicas de la región no es extraño que los indios realizaran este tipo de prácticas, el entorno les resultaba favorable. La información contenida en el "Fragmento" es precisa; los sucesos ocurridos en Ocuilan con varios indios idólatras llevados ante la presencia de las autoridades inquisitoriales de la ciudad de México permiten conocer las circunstancias que enfrentaban los frailes agustinos en su tarea evangelizadora. En el contenido del "Fragmento" se menciona que tanto los alguaciles indios como los *pilhuanes*, y aun los frailes agustinos, encargados del lugar, tenían conocimiento de prácticas idolátricas. Las palabras de fray Antonio de Aguilar resultan elocuentes al respecto:

> [...] dijo que habiendo pasado predicado [...] a los indios en el pueblo de Ocuilan, tuvo indicios que un indio, que se dice Suchicalcatl, tenía en su casa ciertos ídolos y les ofrecía copal e otras cosas: y este que declara, con otro padre fue a su casa, y le halló ciertas calabazas del demonio y unas mantas pintadas que eran del demonio; y despues este que declara tuvo noticia que en casa [de] Tezcacoacatl, indio, estaban otros ídolos, e así fue allá e halló en su casa al dicho Tezcacoacatl, borracho, y le halló ciertos ídolos y copal, e navajas [...] y el dicho Tezcacoacatl confesó que era verdad

[12] "Fragmento de un proceso contra los indios de Ocuilan", 2009, pp. 105-108.

> que tenía cargo de ciertos ídolos [...] y que los ídolos estaban en el monte [...] [y el fraile Antonio de Aguilar] fue al monte donde decía que estaban los ídolos, y en una cueva hallaron dos ídolos de palo, grandes, e los hizo traer al monasterio de Ocuilan y allí predicó e amonestó a los indios de parte del señor Obispo [...] y para mostrarles de cuán poca virtud eran aquellos ídolos [...] los hizo quemar delante de todo el pueblo con las cosas de sacrificio [...] y los indios visto aquello, de su voluntad trujeron al dicho monasterio muchos ídolos e cosas de sacrificio, e los dieron: todo lo cual llevó al Padre Fray Antonio a México [...].[13]

La narración del fraile agustino resulta ilustrativa de las prácticas idolátricas que los indios continuaban realizando de manera clandestina. Ante esta situación no es difícil pensar que las autoridades religiosas apoyaran las decisiones de los hijos de san Agustín para extirparlas.

Aunado a los aspectos referidos debemos considerar la relevancia de la deidad y el culto que los indios le rendían. Romero (1957) sostiene que Ostotoc Teótl era una advocación de Tezcatlipoca; si atendemos este señalamiento entenderemos la dimensión del culto entre los indios de la región. Sahagún (1989: 307-328), en su obra enciclopédica, específicamente en los siete primeros capítulos del libro vi, refiere que Tezcatlipoca era tenido por los indios como el dios principal al que se dirigían con mucha devoción los sacerdotes, reconociéndolo como todopoderoso, no visible, ni palpable, al que elevaban sus ruegos en tiempos de pestilencias y pobreza, y a favor en tiempo de guerra contra los enemigos. A él se le reconocía como el primer proveedor de las cosas necesarias, señor de las riquezas y la abundancia, del descanso, contento y placeres, y dador de ellas; al que oraban los líderes recién electos para recibir ayuda a fin de realizar bien su oficio y al que suplicaban los guerreros para que al morir en guerra fueran recibidos en la casa del sol.

González (1991: 84) señala que Tezcatlipoca, el espejo humeante, era el dios principal de las tribus nahuas del valle de México; a veces se representa directamente como el doble de Huitzilopochtli, se une a este para algún acto y aparece a su lado durante las fiestas. Ambos dioses son jóvenes y de espíritu guerrero. Tezcatlipoca era patrono de los guerreros, personifica a las estrellas, al cielo nocturno, al invierno y al Norte, su nahual es el jaguar manchado. ¡Qué mejor deidad que el espejo humeante para proteger y enviar

[13] *Ibid.*, pp. 105-106.

sus bendiciones a una región y en un tiempo en que predominaba la guerra! Por los datos referidos, respecto a los atributos de esta deidad se advierte que para los hijos de san Agustín no fue sencillo erradicar el culto a Ostotoc Teótl de las creencias de los indios de la región.

El portento del Cristo en la cueva

En líneas anteriores destacamos que erradicar las prácticas idolátricas requirió el trabajo exhaustivo de la orden agustina con los indios de la región. La presencia de la imagen del Cristo en Chalma resultó, posiblemente, una esperanza para los frailes a fin de lograr su cometido. Florencia nos dice al respecto:

> Aviendose convertido los mas de los ocuiltecas a nuestra santa fe con la predicación de los celosos hijos de San Agustín, con la comunicación de los recién convertidos alcanzaron a saber estos dos religiofos (sean Fr. Sebastian de Reyna, y Fr. Nicolas de Perea, o otros, que esta es question de nombre) del idolo famoso que tenían los indios en esta cueva en la barranca de Chalma, y de las abominaciones, que en ella se cometían, y lastimados de ver que se daba al demonio el culto, que solo se debe al verdadero Dios, y que allí se fomentaba la idolatría, que ellos venian a destruir, guiados de los mismos naturales, entraron en la barranca, subieron la cueva, y vieron con sus ojos la abominación, que había oido de relación, y arrebatado de celo fervoroso, el uno de los padres, empezó a predicar contra el ídolo y un gran número de indios que había concurrido, dándoles a entender su engaño, y su ceguedad, y que aquel ídolo no era Dios, sino demonio que pretendía su muerte, y la de los miserables que allí morian sacrificados *[sic]* (Florencia, 1689: 10-11).

Nótese cómo el jesuita enfatiza el trabajo realizado por los agustinos Sebastián de Reyna y Nicolás de Perea para la conversión de los indios, sus esfuerzos y la retórica utilizada con ellos. En otra parte de la crónica Florencia refiere el portento con mucha cautela y ofrece dos versiones del acontecimiento; sorprende el hecho de que Florencia se muestre inclinado hacia el contenido de la primera versión:

> Los que en todo quieren gobernarse por los aranceles de la prudencia humana, juzgan, que no se han de recurrir a los ángeles, en lo que pueden obrar los hombres; y que aun para la obra del mayor servicio de Dios, que

> fue la propagación del evangelio, y conversión del mundo, que fue lo mismo, que colocar a Cristo en la posición que tenía del demonio, y quitarle a este su principado, no se valió el señor de los ángeles, que lo hicieran mejor, y presto, sino de hombres, y no como quiera de hombres, sino de los más pobres y abjetos del mundo [...] por más probable, y por más seguro, que los apostólicos religiosos llevaron la santa imagen, y la pusieron en la cueva, y por su medio consiguieron la victoria del idolo, y del infierno; y que el haber sido asi no hace menos celebre el aantuario, ni menos milagrosa la santa imagen *[sic]* (Florencia, 1689: 18-19).

La postura que asumió el jesuita respecto del portento es congruente con su preparación académica. Como especialista en filosofía y teología enfatiza que aun cuando hubieran sido los frailes quienes colocaron la imagen de Cristo en la cueva para sustituir a la antigua deidad, esta situación no demerita la relevancia del santuario ni mucho menos del Cristo; sin embargo, como hombre de fe no olvidó por completo la versión divina. En el capítulo xxviii de la *Descripción* Florencia refiere lo siguiente: "Y es, que desde, que se colocó, o pareció en este destierro, como en el otro, la efigie, y señal de Cristo Crucificado, han defaparecido de él, todos los animales fieros y nocivos" *[sic]* (Florencia, 1689: 242).

Aun con los datos contenidos en la narración nos atrevemos a realizar un cuestionamiento: ¿hasta qué grado los indios aceptaron de inmediato la sustitución de imágenes? Debemos tener en cuenta que al momento de la "aparición" del Cristo (1539) el trabajo de los regulares con los indios se encontraba en su etapa inicial, por ello no fue sencillo ni grato para las primeras generaciones de indios aceptar el cambio, sobre todo, cuando su deidad ancestral era poseedora de una fuerza simbólica extraordinaria. La realidad demostró que era necesario esperar el cambio generacional para que a finales del siglo xvi se obtuvieran los primeros resultados del programa religioso, esto significa que con todo y la relevancia de la imagen del Cristo no se tuvo la respuesta esperada por parte de los indios. Este aspecto es un reflejo del silencio que guardan las fuentes históricas sobre el particular.

Fue en el siguiente siglo cuando, bajo el impulso de la Contrarreforma, la veneración de las imágenes y su amplia difusión el culto alcanzó un auge tan inusitado que permitió configurar la llamada cultura barroca cuyos principales sujetos históricos fueron las sensibilidades colectivas de los indios.

En el siglo xvii los milagros se prodigaron por doquier, surgieron nuevos santuarios y aquellos portentos que tuvieron su origen en el siglo anterior

lograron un renacimiento inusitado a merced de la piedad barroca, la exaltación de los sentimientos y la esperanza en una vida posterior a la muerte.

Promotores del culto: los frailes ermitaños taumaturgos Bartolomé de Jesús María y Juan de San José[14]

Con base en lo registrado por Florencia sabemos que a principios del siglo, para ser más exactos, en la segunda década del siglo XVII, llegó a Chalma Bartolomé Hernández quien en el transcurso de los años tuvo un papel destacado en la promoción del culto al Cristo. Hernández se convertiría en lego agustino al sustituir su apellido por los nombres Jesús María;[15] es considerado el primer morador del yermo de Chalma, y posteriormente se le habría de unir un discípulo, el donado Juan de San José (Rubial, 1997: 62-71).

En los capítulos "XIIII" *[sic]* y XXII de la crónica de Florencia (1689: 78-98) se encuentra narrada con lujo de detalle la vida de fray Bartolomé de Jesús María. El jesuita comienza por señalar la relevancia de este hombre.

> Porque aunque a los principios de la aparicion milagrosa del santo Cristo, no hubo en este sitio hospicio, ni casa de propósito en muchos años; ni vivió en él de asiento religioso ninguno; con todo no faltaban peregrinos, que a él concurrían a ver, y adorar el santo crucifijo, más de los naturales, aunque de los españoles, porque la cercanía del pueblo de Chalma, y la poca distancia de las dos cabeceras de Ocuilan y Malinalco convidaban a la piedad de los religiosos, a qué de cuando en cuando fuesen a decir allí misa, y a que más a menudo los indios, y españoles circunvecinos visitasen aquel lugar santificado con la milagrosa efigie del hijo de Dios. Asi corrió por mas de sesenta años la fama deste sagrado lugar, hasta que por admirables modos, y medios de la providencia del señor, que quería hacer un santuario de los más celebres, y venerables de todo el reyno, excitó y traxo a el al gran siervo suyo el V. Padre Fr. Bartolomé de Jesús María *[sic]* [...] (Florencia, 1689: 44).

¿Quién fue este hombre y cuáles los méritos para ser considerado el promotor del culto al Cristo de Chalma? Florencia lo presenta como un

[14] Antonio Rubial García (2017) ha trabajado de manera profusa la vida y labor de ambos frailes en varias de sus obras, en especial en: *Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España*.

[15] Florencia (1689) en la parte de la crónica intitulada: "Ocasion de escribir esta relacion" *[sic]* menciona que los datos recabados fueron proporcionados por el discípulo de fray Bartolomé de Jesús María, el donado fray Juan de San José; esta parte no se encuentra numerada en el contenido de la obra, por ello no se indica el número preciso de la página de donde procede el dato aquí consignado.

hombre de su tiempo, de oficio arriero, imbuido fuertemente por los preceptos de la religión católica. Comienza su narración refiriendo aspectos personales de la vida del futuro lego agustino. Se trata de un mestizo nacido en el pueblo de Xalapa (Jalapa), hijo de Pedro Hernández de Torres, andaluz, y de Antonia Hernández, natural de Guaxocingo (Huejotzingo), tuvo siete hermanos: dos mujeres y cuatro hombres. De acuerdo con Florencia, Bartolomé supo leer y escribir y ejerció como primer oficio el de zapatero, actividad que no fue de su agrado, por lo cual a los 13 años decide emplearse como arriero con uno de sus cuñados, destacando en esta actividad e incrementando considerablemente el capital familiar al grado de poder mantener a sus padres, lo que ocurre hasta el momento en que se suscita la muerte de su cuñado de quien hereda su fortuna a condición de velar por el bienestar de su hermana.

Su condición económica lo hacía un hombre atractivo, buen partido para las doncellas; no obstante, el matrimonio estaba lejos de sus objetivos. Florencia señala que su primer pensamiento fue para ingresar a las filas de los frailes dominicos, situación de la cual lo persuadieron sus familiares a condición de que lo pensara bien. Por varios años Bartolomé continuó desempeñando el oficio de arriero, pero algunas circunstancias propias de la actividad le harían cambiar su interés. Sufrió un asalto camino a Puebla, situación que casi lo priva de la vida y lo deja endeudado. En otra ocasión perdió una carga de la cual él era el aval y por no haber cumplido en tiempo y forma con la entrega y debido al monto de la pérdida fue apresado durante seis meses en la cárcel de Veracruz, situación que le hizo perder su hacienda.

Gracias a la ayuda de un arriero agradecido con Bartolomé logra salir de la cárcel y, con ayuda de su benefactor, decide regresar a Jalapa a repartir el resto de sus bienes a una sobrina viuda y sus hijos. Después emprende su camino hacia un pueblo llamado San Antonio del camino nuevo.

Estando en el pueblo de San Antonio tuvo la fortuna de conocer al licenciado Bartolomé Vivas quien lo animó para retomar su vocación religiosa proporcionándole varios libros, entre los que se encontraban *La vida de san Antonio Abad*, su inspiración definitiva; *Las ánimas del purgatorio* y *El santo Rosario*. Los contenidos de las obras le sirvieron para tomar la decisión de retirarse a vivir en la ermita de la virgen de la Soledad donde estuvo año y medio, ahí comenzó a ejercitarse en duras penitencias al cabo de las cuales decidió vender su última pertenecia, una mula, para comprar jerga y confeccionar saco y esclavina a fin de transformarse en un ermitaño formal;

narra la crónica que Bartolomé en esos momentos tuvo en mente buscar un lugar lo más apartado y quieto para continuar su vida solitaria.

Decidido a emprender su nueva vida se traslada a Amilpas, junto al pueblo de Miacatlan, actual estado de Morelos, donde vivía uno de sus hermanos, estando ahí se entera de la existencia de las cuevas de Chalma y la imagen del Cristo, seguramente por voz de su pariente de quien se piensa era arriero. Con esta noticia emprendió la marcha para dirigirse al recinto sagrado guiado por su hermano. Fue así como este hombre llegó al paraje de Chalma y, decidido a llevar a cabo su proyecto de vida, le pidió a su hermano que lo dejara allí: "Este sitio será mi descanso, aquí habitaré toda mi vida, porque lo escogí para mi mansión y morada *[sic]*" (Florencia, 1689: 87).

Sin embargo, el fervor que movía a este hombre fue puesto a prueba desde el primer momento de su llegada, debido a que en un principio no tuvo el apoyo esperado por parte de los frailes agustinos, quienes al conocerlo dudaban de si realmente era la fe lo que guiaba sus acciones, de manera que tardó algún tiempo para mover los sentimientos de los custodios del lugar quienes con algunas reservas finalmente le permitieron tomar una celda en el sitio, espacio en el que estuvo viviendo por tres años, hasta que los religiosos decidieron otorgarle el hábito de donado. Para el 16 de diciembre de 1629 el fraile Juan de Grijalva lo admitió como religioso lego en el convento de Malinalco y le señaló el puesto de las cuevas por noviciado, un año más tarde profesó en Ocuilan.

Un aspecto que sobresale en el contenido de la crónica es la continua mención de su forma de vida, la cual era considerada virtuosa y alejada de las cosas mundanas. Florencia (1689: 92) menciona que tenía para sí un ideal de vida: "Quien tiene a Dios, todo lo tiene; y efto es lo que fe ha de buscar, y no otra cosa *[sic]*". Es factible que los agustinos advirtieran en sus acciones un modelo de virtudes y un digno ejemplo para los indios, por ello los agustinos decidieron incorporarlo a la orden.

Hombre de penitencia dura, martirizaba su cuerpo usando una jerga áspera y ajustada, alambres, hoja de lata con rigurosas puntas, cadenas atadas al cuello y una plancha de plomo de dos libras; además, se disciplinaba de manera continua y sangrienta por lo menos tres veces al día. La constante y profunda oración a Cristo provocó una transformación en la personalidad del fraile Bartolomé, por lo que comenzó a realizar milagros entre los fieles que iban al lugar y tenían la oportunidad de estar cerca de él para externarle sus tribulaciones. Florencia da cuenta también de los prodigios ocurridos

directamente a su persona, como salir ileso en varias ocasiones de caídas estrepitosas o de peligros inminentes que pudieron hacerle perder la vida. Señala el jesuita que la fama de este ermitaño llegó a oídos de personajes prominentes de la época, motivo por el cual fue mandado a llamar por el arcediano de Puebla —posteriormente obispo de esa ciudad y de Oaxaca— y los virreyes de la Nueva España —conde y condesa de Salvatierra— lo que Bartolomé aprovechaba para difundir el culto al Cristo de Chalma.

Bartolomé vivió cerca de 90 años. Los sucesos de su muerte quedaron registrados de manera especial en la crónica: su deceso ocurrió el 18 de febrero de 1658, sin embargo, la serie de acontecimientos que tuvieron lugar antes y después de su fallecimiento terminaron por dotar de sacralidad la personalidad de este hombre. Señala el jesuita que en el momento en que sucedió su muerte ocurrieron algunos prodigios: el primero, la cantidad de cera que se recibió para su entierro a pesar de que no se tenían existencias en el sagrario; la segunda, el repique de campanas sin la intervención humana; la tercera, la emanación del cuerpo de una admirable fragancia; cuarta, la permanencia del mismo aroma en la celda en la que murió, por más de dos meses, durante el día y la noche. Luego de leer con detenimiento el contenido de la crónica no nos queda la menor duda de que la fama del ermitaño y la del Cristo tuvieron amplia difusión entre la mayoría de los devotos novohispanos del altiplano central en la Nueva España.

Por lo que respecta a la vida del fraile fray Juan de San José, discípulo de Bartolomé de Jesús María, debemos decir que a diferencia de su maestro la narración de su vida en la crónica es escueta; no obstante, esto no impide advertir el trabajo y la continuidad que este fraile dio al proyecto de su maestro al quedar al cuidado del santuario. Nacido en Santa María, Calimaya, de padres españoles, entre los 11 y los 12 años fue entregado por sus progenitores a fray Bartolomé, y entre los 15 y 16 años recibió el hábito agustino. Narra la crónica que desde pequeño tuvo inclinaciones a las cosas de la religión. Florencia refiere que fray Juan de San José continuó los pasos de su mentor en todos los aspectos para destacar, principalmente, en su devoción por la sagrada imagen; de hecho, una vez concluido su noviciado se dedicó de lleno al cuidado y propagación del culto dándose a la tarea de recolectar limosnas para remozar el lugar, para lo cual debió desplazarse a distintos lugares: Toluca, Ixtlahuaca, Tenancingo, Zacualpan, Taxco y la ciudad de México.

Este fraile, al igual que su maestro, tuvo el don de la taumaturgia (Florencia, 1689: 276-277), pues curó a tres religiosos del convento de Chalma

luego de haber sufrido sendos accidentes. Su muerte ocurrió el 28 de marzo de 1689.

Los milagros realizados por el Cristo de Chalma

En el capítulo xxviii de la crónica, Florencia (1689: 238-251) registra los milagros obrados directamente por la sagrada imagen. Enfatiza las manifestaciones salvadoras de la imagen como respuestas a las peticiones de los devotos; en una ocasión salvó a un indio de morir después de haber sufrido una caída estrepitosa al interior de la barranca desde lo alto de un árbol; en otra ocasión curó a una mujer enferma, de condición tan delicada que se encontraba al borde de la muerte. Un caso más de la manifestación de la sagrada imagen fue con una niña quien, al caer de un árbol, se desplomó de espaldas con tan mala suerte que se le dislocaron los huesos. Los padres tomaron la decisión de llevar a la niña ante la imagen; una vez que estuvieron en el sitio sagrado oraron juntos al Cristo y entonces ocurrió el portento solicitado.

El último suceso prodigioso está relacionado con la conversión de un devoto salteador. Este pudo ser el caso más conocido entre los feligreses de la época, dadas las circunstancias que lo rodearon. Florencia menciona que el salteador era conocido en la región como "el príncipe de los montes" y lideraba varios grupos de salteadores de caminos que se dedicaban al hurto. Los lugares en los que llevó a cabo su actividad fueron Pinar, Río Frío, Izúcar, Amilpas, Texcoco, Chalco, Las Cruces y los montes de Toluca. En suma, gracias a los testimonios recopilados por Florencia, es posible advertir a detalle las razones por las cuales los devotos asistían a Chalma a postrarse frente a la imagen.

La atención de las autoridades virreinales

Hasta aquí hemos destacado el papel de los frailes taumaturgos en la difusión del culto al Cristo de Chalma y la intervención divina de la sagrada imagen. Estas situaciones lograron atraer la atención de las autoridades religiosas y civiles. En 1683 Chalma recibió la visita del jesuita Francisco de Florencia[16] quien se dio a la tarea de recopilar informes sobre el santuario, el Cristo y la vida del fraile Bartolomé de Jesús María. Por voz de fray Juan de San José,

[16] La fecha de la visita se encuentra referida en la parte intitulada: "Ocasión de escribir esta relación", la cual no cuenta con numeración.

discípulo de Bartolomé, obtuvo la información necesaria para escribir la *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas…*, obra que saldría a la luz en Cádiz en 1689.

Al siguiente año de la visita de Francisco de Florencia, el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas estuvo en el santuario como parte de su recorrido pastoral el 14 de diciembre de 1684.[17] En aquella ocasión otorgó licencias para confesar, confirmó a ocho personas y realizó oficios religiosos antes de continuar su camino rumbo a Malinalco. El hecho de que este prelado fuera al santuario permite considerar la relevancia que tenía el lugar para ese entonces. Rubial (1997: 66-67) menciona que era tal la fama del difunto Bartolomé que ese mismo año Aguiar y Seijas pidió que se abriera su tumba para encontrar el cuerpo incorrupto.

Dos años más tarde el virrey Tomás Antonio Manuel Lorenzo de la Cerda y Enríquez de Ribera visitó Chalma. Antonio de Robles (1972: 112-114) registra el suceso en los siguientes términos: "El día 20 de enero de 1686 el virrey salió de la ciudad de México rumbo a Chalma regresando el 31 del mismo mes". Sin duda, la atención que prestaron las autoridades al santuario permite dimensionar la relevancia que adquirió este lugar a finales del siglo XVII.

La presencia jesuita en la región y el papel de los arrieros

Como hemos referido, el mayor peso del trabajo religioso desarrollado con los indios y pobladores de la región correspondió al clero regular, especialmente la orden agustina, que llevó a cabo los proyectos de evangelización y adoctrinamiento de los indios y peninsulares, y dispuso las bases para la emergencia de una nueva religiosidad. No obstante, a inicios de la segunda década del siglo XVII llegaron a la región los hijos de san Ignacio de Loyola cuya labor se restringió exclusivamente al aspecto económico. Éstos procedieron a administrar y hacer productiva una donación realizada a los jesuitas en 1610 por el bachiller Gaspar de Pravés, que consistía en un trapiche, tierras, ganados y aperos.[18] No fue sino hasta 1614 cuando la orden tomó posesión de la donación bajo presión de los donantes.[19] Esta propiedad, con

[17] Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), secretaría arzobispal, libros de visita, caja 19CL, libro 1, fs. 949r-951v.

[18] Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Obras pías, vol.3, exp.17, fs.197r-198r.

[19] AGN, Colegios, vol. 43, exp. 1, f. 461v.

el paso de los años, se habría de transformar en el ingenio y la hacienda azucarera de Xalmolonga.

Por los datos referidos todo parecería indicar que los jesuitas no tuvieron relación alguna con la difusión del culto, sin embargo, de manera indirecta resultaron ser sus promotores. En principio, los jesuitas supieron administrar la donación realizada por Pravés. La propiedad amplió de manera considerable sus tierras a lo largo del siglo XVII mediante la compra de terrenos a particulares de Malinalco lo cual incrementó los productos obtenidos del cultivo de la caña, entre ellos el azúcar y sus derivados (Flores *et al.*, 2014: 37-38).

La situación económica del ingenio y la hacienda promovió un dinamismo económico no sólo en la región sino en otras latitudes, ya que los jesuitas necesitaban mano de obra para trabajar las tierras, cuidar de los ganados y distribuir los productos obtenidos del procesamiento de la caña de azúcar en sus otras haciendas ganaderas o directamente al Colegio de San Pedro y San Pablo en la ciudad de México (Solís, 2015).

Podemos advertir que la actividad económica de los jesuitas en la región se enlaza con la difusión del culto, pues las rutas de origen ancestral consideradas para el transporte de productos y ganado también sirvieron para difundir los sucesos prodigiosos ocurridos en el santuario de Chalma. Al regreso de las recuas, los arrieros no sólo llevaban las ganancias monetarias, sino la compañía de peregrinos en busca del auxilio divino. Un dato revelador sobre la afluencia de los peregrinos al recinto religioso se encuentra contenido en la crónica de Florencia:

> Me parecio forsoso darte (o lector) razón de haber tomado a mi cargo escribir esta historia, porque no entiendas, que me he merecido a segar mies agena, sin licencia de su dueño. Pasaba por el ingenio de hacer azúcar de Xalmoloaga, que es de la Compañia, el año 1683, y estando apenas dos leguas distante del Santuario, que llaman de Chalma, me pareció poca devoción, no ir adorar la santa imagen que se halló en una de sus cuevas, aunque fuese rodeando alguna cosa. Hizole, y me pesara de no haber ido, porque no he visto cosa mas devota, ni mas amena, ni mas digna de verse, que el sitio de las cuevas, ni mas para ser visitado, que el santuario del cristo cruficado […] quantos peregrinos subían a la cueva, y quantos bajaban llenos de fervor, y devoción a la hospederia *[sic]* […]"(Florencia, 1689: 17-18).

De esta manera los jesuitas se convirtieron indirectamente en los propagadores del culto al Cristo de Chalma; los arrieros, además de su actividad, desempeñaron la noble tarea de conducir a los peregrinos por los caminos por ellos conocidos al santuario. En efecto, como lo referimos anteriormente, a inicios de 1685 el virrey mandó aderezar los caminos que conducían al santuario.

Reflexiones finales

El ambiente barroco propio del siglo xvii tuvo en este santuario una de sus manifestaciones más profusas. Con base en la crónica escrita por el jesuita Francisco de Florencia, en los documentos contenidos en el Archivo General de la Nación y en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, además de los diarios de la época, advertimos el incremento paulatino del culto entre la población novohispana del siglo xvii.

El origen del futuro santuario de Chalma se remonta casi una década y media después del contacto indohispano. El lugar al que llegó la imagen del Cristo se encontraba enclavado en una región político-económica sobresaliente cuyos antecedentes se remontan al horizonte preclásico, lo que da cuenta de una historia ancestral común que sustenta a los pueblos indios de la región, así como la serie de manifestaciones culturales que ocurrieron a lo largo de los siglos antes de la llegada de los peninsulares.

Se trataba de una región económicamente boyante y sobresaliente culturalmente, en la que convivieron señoríos conformados por indios de distintas filiaciones —nahuas, matlatzincas, otomíes, ocuiltecas y tlahuicas—, como da cuenta la "Matrícula de Tributos". De tal suerte que el trabajo desarrollado por los frailes agustinos en los procesos de evangelización y adoctrinamiento fue toda una hazaña, más aun cuando tuvieron que hacer frente a las prácticas ancestrales de los indios. Tuvieron que pasar al menos tres generaciones para que los indios aceptaran la veneración a la imagen de Cristo. A lo largo del siglo xvii el culto logró emerger y alcanzó un lugar privilegiado entre las devociones novohispanas debido, en parte, al trabajo de los frailes taumaturgos Bartolomé de Jesús María y Juan de San José.

A lo largo de estas líneas hemos dado cuenta de otras situaciones que favorecieron el culto al Cristo, entre las que destacan el cambio generacional en los pueblos indios, la sacralización del paisaje en torno del santuario, el

ambiente barroco advertido en la actividad taumaturga de los frailes ermitaños Bartolomé de Jesús María y Juan de San José, los prodigios obrados por la imagen del Cristo, la redacción de la *Descripción* por parte del jesuita Francisco de Florencia, la actividad económica de los jesuitas y la labor de los arrieros quienes aprovecharon las vías de comunicación trazadas por los indios para transportar no sólo bienes y servicios, sino ideas y creencias que, sin duda, movieron el interés y atención por parte de las autoridades virreinales.

Consideramos que nuestro trabajo es un aporte para el estudio de los cultos y las devociones novohispanas, pero aún queda mucho por investigar sobre la problemática.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AGN Archivo General de la Nación
Reales cédulas duplicados, vol. 28, exp. 713.
Obras pías, vol. 3, exp. 17.
Colegios, vol. 43, exp. 1.

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México
Secretaría Arzobispal, Libros de visita, caja 19 CL, libro 1.

Bibliografía

Escobar Ohmstede, Antonio (2010), “Las huastecas: imaginar o construir una región”, en María Teresa Jarquín Ortega (coord.), *Escenarios en la investigación regional*, Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 83-113.

Florencia, Francisco de (1689), *Descripción histórica, y moral del yermo de San Miguel de las cuevas en el Reyno de la Nueva España, y invención de la milagrosa imagen de Crhisto nuestro señor crucificado, que se venera en ellas,* Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús por Cristoval de Requena.

Flores, Georgina *et al.* (2014), *Azúcar, esclavitud y enfermedad en la Hacienda de Xalmolonga, siglo XVIII,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Florescano, Enrique (1999), *Memoria indígena,* México, Taurus.

Fragmento (2009) [1537], “Fragmento de un proceso contra los indios de Ocuilan”, en *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco*, paleografía y nota preliminar de Luis González Obregón, México, Congreso Internacional de Americanistas, Gobierno del Distrito Federal, pp. 105-108.

García Martínez, Bernardo (2004), *Historia económica de México. El desarrollo regional, siglos XVI al XX,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Océano.

González Leyva, Alejandra (1991), *Chalma: una devoción agustina,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura.

González Reyes, Gerardo (2009), *Tierra y sociedad en la sierra oriental del valle de Toluca, siglos XV-XVIII. Del señorío otomiano a los pueblos de indios*, México, Gobierno del Estado de México.

González Reyes, Gerardo (2013), *Señoríos, pueblos y comunidades. La organización político-territorial en torno del Chicnahuitecatl, siglos XV-XVIII,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Grijalva, Juan de [1624] (1985), *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín de la provincia de la Nueva España 1533-1592*, México, Porrúa.

Jaramillo Luque, Ricardo y Rubén Nieto Hernández (1998), "El valle de Malinalco", *Historia general del Estado de México,* vol. I, México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 95-117.

López Austin, Alfredo (1995), "De los orígenes al preclásico. Los milenios de la religión mesoamericana", *Arqueología Mexicana*, vol. II, núm. 12, marzo-abril, pp. 4-15.

Matrícula de Tributos (2003), "Matrícula de Tributos", *Arqueología Mexicana,* edición especial, núm. 14, noviembre, pp. 22-85.

Obregón, Gonzalo (1953), "El real convento y santuario de San Miguel de Chalma", *Estudios históricos americanos. Homenaje a Silvio Zavala,* México, El Colegio de México, pp. 267-278.

Palazzo, Eric (2015), "La Iglesia, la formación del imaginario medieval y su recepción en América después de la conquista", en Martín F. Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Quezada, Noemí (1996), *Los matlatzincas, época prehispánica y época colonial hasta 1650,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Relación (1979), *Relación del pueblo de Ocuila a la parte del mediodía, por el prior fray Andrés de Aguirre, teólogo, confesor y predicador de españoles y lengua mexicana: fragmentos de la historia de Ocuila: el Monasterio de Ocuila,* estudio de Javier Romero Quiroz, Toluca, Gobierno del Estado de México.

Riley, Denson James (1976), *Hacendados jesuitas en México. El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo 1685-1767,* México, Secretaría de Educación Pública.

Robles, Antonio de (1972), *Diario de sucesos notables (1665-1703),* vol. II, México, Editorial Porrúa.

Rodríguez Shadow, María y Robert D. Shadow (2000), *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Romero Quiroz, Javier (1957), *Tezcatlipoca es el Oztoteotl de Chalma: toponimia,* México, Gobierno del Estado de México.

Rubial, Antonio (1997), "Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Estudios de Historia de México Condumex-Universidad Iberoamericana, pp. 51-87.

Sánchez Colín, Salvador (1993), *El Estado de México, su historia, su ambiente, sus recursos,* Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura.

Sahagún, fray Bernardino de (1989) [1577-1579], *Historia general de las cosas de Nueva España,* vol. i, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Solís Macedo, César (2015), *Los jesuitas en la economía novohispana: la administración del ingenio azucarero de Xalmolonga en el siglo xviii*, tesis de licenciatura en Historia, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Recursos electrónicos

Broda, Johanna (2003), "La ritualidad mesoamericana en los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista en México", *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras,* núm. 2, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 14-27, documento pdf disponible en: <http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/14.pdf> (consulta: 07/05/2019).

Imagen, fiesta y devoción en Atlacomulco. La veneración al Señor del Huerto, siglo XIX

*Antonio de Jesús Enríquez Sánchez**

Piedra de toque: ¿un siglo olvidado?

Todavía inexploradas con la profundidad deseada —difícilmente abordadas con la misma mirada incisiva que el historiador ha puesto para ambas en la época virreinal— la fiesta religiosa y la religiosidad populares, es decir, las que son producidas, elaboradas, practicadas y consumidas por las mayorías,[1] siguen constituyendo un prolífico campo de estudio por ensanchar en la moderna historiografía decimonónica mexicana. En efecto, hasta cierto punto descuidadas por esta —sin duda alguna más interesada en los acontecimientos políticos que atraviesan la centuria, en la efervescencia de las ideas que desfilan a lo largo del siglo o en las estructuras económicas que subyacen más allá de los avatares políticos—, la fiesta y las expresiones religiosas siguen constituyendo una veta por explorar en el horizonte historiográfico decimonónico: la centuria olvidada en lo que al campo de la religiosidad y la fiesta religiosa popular se refiere. Así parece, puesto que ni siquiera han

* Universidad Iberoamericana, A.C.

[1] A diferencia de la división clásica para definir la noción de cultura y que prácticamente opone —aunque no excluye— una "alta cultura", elitista, con una "cultura popular", la de las masas, nosotros partimos de la propuesta esgrimida por Roger Chartier que define lo popular —presente en una y otra división del esquema trazado por la visión clásica de la cultura— como lo que es consumido por las mayorías, sin importar su condición étnica, social o económica, como aquel manantial del que beben lo mismo las élites, como las masas, como aquellas expresiones que, en sus orígenes obra del pueblo, son también acogidas por las élites y como aquellas expresiones que, consideradas cultas y delineadas por la ortodoxia, son también objeto de apropiación y reinvención por parte de las masas. "Lo popular", así lo entendemos aquí, no necesariamente le pertenece al pueblo y no necesariamente es, en sus orígenes, obra del "pueblo". Para mayor detenimiento véase Roger Chartier (1995).

tenido la misma atención que el historiador le ha dedicado al papel y posición cambiantes de la Iglesia en aquel siglo, o al nacimiento de la fiesta cívica —la melliza secular de la fiesta religiosa— y su respectivo ceremonial en un México que comenzaba a demandar la conmemoración de héroes y acontecimientos militares y políticos que, idealmente, pudieran cohesionar a la población de la novel nación.

Poco se ha avanzado en este campo, empero el descuido no parece gratuito. El problema, como atinadamente ha advertido Solange Alberro (2000: 28), parece descansar fundamentalmente en las fuentes. Contrario a lo que sucede en la época virreinal, casi nada sabemos sobre el particular para el primer siglo de vida independiente porque —como asevera Alberro—

> las fuentes que solían informarnos sobre las vivencias religiosas de las masas, archivos inquisitoriales, crónicas religiosas, visitas pastorales pormenorizadas, descripciones de fiestas y eventos, relatos y literatura apologética, desaparecen o disminuyen notablemente en el transcurso de la centuria, conforme la sociedad en su conjunto emprende un proceso irreversible de laicización.

Mucho más parcas, lejos de alcanzar la prolijidad de las virreinales y escasas también en comparación con éstas, las fuentes decimonónicas pueden, sin embargo, ilustrarnos sobre esa faceta cotidiana del hombre del siglo XIX, respecto a sus vivencias religiosas y prácticas festivas.

Más allá del eventual problema de las fuentes, que ya de por sí hace sumamente atractivo el estudio de la fiesta y la religiosidad decimonónicas, debemos recordar que la centuria se encuentra marcada por una progresiva secularización tendente a variar las relaciones del Estado con la Iglesia —y, por ende, la postura del primero sobre la religiosidad y la fiesta religiosa, popular y pública—, así como por los anhelos modernizadores de los políticos mexicanos, anhelos que difícilmente llegan a ser compatibles con el peso que la Iglesia —aquella emblemática institución de origen virreinal, del "pasado colonial" de México— tiene en tan diversos aspectos de la vida cotidiana, como el festivo religioso.

Partidarios de una religiosidad íntima, privada, menos expuesta al dominio de lo público, y de una sociedad más productiva con menos días festivos, los políticos mexicanos no dejarán de hacer de la fiesta y sus expresiones un campo digno de su observación y reforma. Inmersas en

una tensión —patente, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo xix con las reformas liberales juarista y lerdista— que difícilmente ha llamado la atención del historiador, la fiesta y la religiosidad constituyen un pertinente campo de estudio.

Sirvan consecuentemente estas provocaciones —el poco interés hacia la fiesta y la religiosidad decimonónicas por parte del historiador, la escasez de las fuentes para su estudio comparadas con las disponibles para la época novohispana que, a pesar de ser un problema, no llegan a ser una justificación ni una limitante para obviar su conocimiento y, por supuesto, la tensión bajo la cual se ven sujetas en el marco de los procesos de secularización y modernización que acompañan al siglo— para adentrarnos en el examen de una devoción local, la configurada en torno al Señor del Huerto, venerado en Atlacomulco, en el centro de México, cuyo origen debemos encontrar precisamente en los albores del siglo xix, en las postrimerías de la época virreinal y en el comienzo del México independiente, y que, como veremos en estas líneas, a través de diversas vertientes para abordarla, progresivamente irá en ascenso a medida que marcha el siglo y, difícilmente, llegará a verse menguada en el transcurrir de este.

Para revisar con detenimiento la articulación de esta devoción, el presente estudio comprende la revisión del fenómeno durante el siglo xix, fundamentalmente desde la formalización de esta devoción, en 1810-1811, hasta vísperas de la Reforma liberal cuyos efectos y alcances sobre la fiesta dedicada al Señor del Huerto merecen, sin duda, otro estudio más exhaustivo del que no habremos de ocuparnos en estas líneas. No obstante, en ocasiones, recuperamos algunas evidencias de la segunda mitad de la centuria para cubrir otros aspectos que sí son explorados en este acercamiento.

Expresión religiosa privilegiada, la fiesta nos permitirá reflexionar sobre la configuración de la devoción construida en torno al Señor del Huerto, pero no es la única que nos ayudará a dibujarla. No menos atractivos son los esporádicos informes emitidos por las autoridades políticas y religiosas, las tradiciones locales sobre el origen de esta devoción que, afortunadamente, lograron pasar del soporte oral al escrito al principiar el siglo xx y llegaron hasta nosotros, así como las disposiciones eclesiásticas emitidas de cuando en cuando por la alta jerarquía católica y que, sin duda alguna, permiten aquilatar la devoción engarzada en torno a este afamado Cristo, el Señor del Huerto, por lo menos entre los pobladores de Atlacomulco, la tierra que ve el nacimiento y el ascenso de esta devoción local.

Por supuesto, la fuente más atractiva por su composición visual, por su discursividad y por las múltiples lecturas que arroja su interpretación la constituye el *corpus* de retablos votivos, o exvotos,[2] pintados durante el siglo xix y dedicados al Señor del Huerto los cuales, como la fiesta, constituyen otra expresión religiosa que permite desentrañar el fenómeno devocional. Prácticamente ignorados entre los estudiosos del retablo votivo —que han enfocado su mirada en los exvotos confeccionados en el occidente de México y en los grandes santuarios del centro del país—, y merecedores de un estudio interpretativo hasta hoy inexistente,[3] en las siguientes líneas ofrecemos el primer estudio —aunque no pormenorizado— sobre este *corpus* documental[4] que, como las demás fuentes que se han enlistado, nos permite delinear las líneas subsecuentes destinadas a avanzar en el estudio de una devoción ignorada en el horizonte historiográfico, por lo menos en el decimonónico.[5]

[2] En el presente trabajo nos valdremos de la expresión "retablo votivo" para designar lo que los estudiosos conocen hoy como "exvotos". Lo hacemos atendiendo a la terminología de la época empleada para nombrar estas ofrendas pintadas en tela o lámina que se le dedicaron al Señor del Huerto y se popularizaron con el nombre de "retablos".

[3] El caudal de estudios que se ha generado en torno al exvoto es abismal. Baste aquí con referir algunas de las investigaciones más notables que, en su conjunto, merecen un comentario. Desde los estudios de Sánchez Lara (1990) y Bélard y Verrier (1996), pasando por las compilaciones que en el año 2000 hizo *Artes de México*, finalizando con los trabajos de Arias y Durand (2002) debemos decir que las investigaciones se han concentrado fundamentalmente en los exvotos confeccionados entre los siglos xix y xx que proceden del Occidente de México (Jalisco, Guanajuato, Zacatecas, San Luis Potosí) y, en menor medida, en los que existen en los santuarios del centro del país, sobre todo en el de la virgen de Guadalupe en la Ciudad de México, o en el del Señor de Chalma en el Estado de México. Uno de los estudios más recientes, el de Zires (2014), se enfoca en el primero de estos dos santuarios. Como se ha argumentado los retablos decimonónicos dedicados al Señor del Huerto, venerado en Atlacomulco, difícilmente han recibido la atención de los estudiosos del retablo votivo. Fuera de una mención que hacen Arias y Durand (2002: 47) y, sin duda, realizada porque el retablo comentado —que trata sobre una violación— rompe con la agenda votiva conocida para el siglo xix (enfocada a tratar accidentes y enfermedades), no encontramos más alusiones a estos retablos publicados por Colín (1981), aunque por desgracia, casi todos están publicados en blanco y negro. La edición que preparó Colín es, también por desgracia, la única referencia que tenemos sobre estos exvotos cuyo paradero es prácticamente desconocido.

[4] En efecto, los 36 exvotos dedicados al Señor del Huerto que Colín publicó (completos y fragmentados) merecen un estudio exhaustivo que, para efectos del presente capítulo, rebasa nuestros propósitos. A pesar de esto, aquí adelantamos algunas lecturas interpretativas que, esperamos, contribuyan en las investigaciones ulteriores.

[5] Tres son los estudios que se han realizado sobre la fiesta en torno al Señor del Huerto pero que, temporalmente hablando, se han concentrado en el siglo xx y en los albores del siglo xxi, partiendo fundamentalmente de la tradición oral, la observación etnográfica y los programas festivos que, desde 1922 existen para documentar la fiesta de esta imagen. En orden cronológico, el primero corresponde al de Colín que, al margen de ofrecer algunos comentarios sobre los retablos, presenta una nota sobre la fiesta del Señor del Huerto, partiendo justamente del uso de estos programas. Los otros dos estudios son el de Velázquez Mejía (1996) y la monografía conmemorativa de Corral Castañeda (2010). Falta, como puede verse, un estudio sobre esta devoción para el siglo xix, el punto de partida de la misma.

Una historia de desplazamientos abiertos y silenciosos

Situado en tierra fría y llana, Atlacomulco forma parte del valle de Ixtlahuaca. Sin saber bien a bien si ya existía como asentamiento en la época anterior al contacto indohispano —todo parece indicar que no, ya que no hay fuentes que así lo corroboren lo cual, por otro lado, indicaría su escasa importancia en la región, en caso de haber existido—, lo cierto es que la historia espiritual de Atlacomulco —ya reportado como pueblo por la *Suma de visitas* (García, 2013: 58), documento elaborado entre 1548 y 1550— en el primer siglo de dominio hispano es tan oscura como la del resto de las poblaciones que forman parte del valle.

Habitado originalmente por indios mazahuas el espacio probablemente tuvo como primeros divulgadores de la fe de Cristo a los franciscanos, a la sazón la orden que ejerció su ministerio en buena parte del centro de la Nueva España. Poco tiempo debieron permanecer en el valle, pues ya para 1569 este sería testigo de un proceso de inminente apropiación por parte del clero secular, mismo que se da a la tarea de fundar diversas doctrinas por todo el territorio, entre ellas la de San Miguel Atlacomulco (Gerhard, 1986: 181). En efecto, san Miguel, el príncipe de la milicia celestial, sería el primero (aunque no el único ni tampoco el último) en ser presentado como titular del pueblo de Atlacomulco cuya gente alimentaría por él una devoción que se mantendría por lo menos a nivel local.

A san Miguel la población lo festejaría el 29 de septiembre. A medida que avanza el tiempo, y como nos permiten atisbarlo las fuentes parroquiales, sabemos que ocurre un primer desplazamiento. Las causas del fenómeno, sin duda alguna relevante para la historia de Atlacomulco, nos son desconocidas. Lo único cierto es que al menos desde 1651, año del que proceden las fuentes más antiguas que alberga el archivo parroquial —a saber, unas partidas de matrimonio—, y luego de haber presidido y regido sobre los destinos de la población por espacio de casi un siglo, san Miguel deja de figurar como patrono de Atlacomulco. La virgen María, de mayor jerarquía que el arcángel, con justa razón, se sobrepuso a san Miguel. A partir de entonces el pueblo sería conocido como Santa María Nativitas Atlacomulco;[6] así, con este nombre, se mantendrá hasta muy entrado el siglo XVIII, por más de un siglo, haciendo del 8 de septiembre, día de la natividad de María, el día de

[6] *Atlacomulco: inventarios generales de los archivos municipal y parroquial,* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1980, pp. 119.

la fiesta titular. Con este patrónimo mariano el pueblo daría acogida al arzobispo Joseph de Lanciego y Eguilaz, en mayo de 1717, durante su visita pastoral por Atlacomulco.[7] De este modo se mantiene hasta 1772 cuando nuevamente hay indicios para hablar de otro cambio en su titularidad, aunque sin afectar radicalmente a la virgen María.

Producto quizá de la notabilidad que durante el siglo XVIII comienza a adquirir la virgen de Guadalupe en el orbe novohispano, sin duda la mayor gloria con la cual la Providencia distinguió a la Nueva España, Atlacomulco cambia su nombre por tercera ocasión, y también a su patrona de veneración que más bien transmuta. A partir de entonces el pueblo se conocería como Santa María de Guadalupe Atlacomulco[8] (Gerhard, 1986: 181), sin más cambios en la titularidad.

En efecto, la virgen de Guadalupe conservará durante todo el siglo XIX el patronazgo sobre Atlacomulco, y mantendrá su nombre ligado al pueblo. No obstante, como expondremos en estas líneas, en el curso de la centuria la devoción a la virgen de Guadalupe cohabitaría —sin llegar al punto de verse reemplazada en la titularidad del pueblo— con la que notablemente gana para sí la imagen del Señor del Huerto cuyo culto formalizado, ausente en el siglo XVIII, principia en el XIX y despunta desde sus inicios para consolidarse progresivamente.

Paulatinamente el Señor del Huerto logrará hacerse de su propio espacio en la vida espiritual de los habitantes de Atlacomulco; de propios —pero también de extraños— de distintos y bien variados estratos sociales, contando además con el auxilio de las autoridades religiosas y también políticas, por lo menos abiertamente en un primer momento, mucho antes de la llegada de la Reforma liberal de mediados de siglo. Su devoción se advertirá en las fiestas, oraciones, exvotos y bienes materiales con los que ha contado.

Origen de una devoción ¿espontánea?

Algo extraordinario sucedió, según consigna la tradición. En el año de 1810, al tiempo que la Nueva España comenzaba a ser objeto de una convulsión

[7] Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante, AHAM), Caja 21, Libro 1, f. 118r. Hacemos patente nuestro agradecimiento al Dr. Gerardo González Reyes, profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, por facilitarnos una copia de este documento.

[8] *Atlacomulco: inventarios generales...*, *op. cit.*, p. 147.

social que la mantendría agitada durante los siguientes 10 años, la imagen que ya desde esta época se conocerá como "el Señor del Huerto" (véase imagen 1) —el retablo votivo más antiguo que se le dedica y que ha llegado a nuestros días, fechado en 1813, ya lo nombra así (véase imagen 2)— "se renovó". Este, siguiendo lo que asienta la tradición local —"se notó algo extraordinario en dicha imagen"—, será el primero de los muchos milagros que se le atribuyen al Señor del Huerto y, al parecer, el que le valdrá el comienzo de una devoción patente en la inmediata construcción de un templo, ese mismo año, por instrucción expresa del cura párroco de Atlacomulco en funciones en aquel momento, don Miguel Flores Calderón quien, ante el inusitado prodigio del Cristo, contaría con el apoyo de la población de Atlacomulco. Como refiere Trinidad Basurto, autor de la relación del prodigio que ahora comentamos, el suceso extraordinario "dio ocasión a que toda la feligresía se empeñase en levantar a la mayor brevedad el [que, avanzado el tiempo, se conocería como el] Santuario que hoy existe" (Basurto, 1977: 44).





Imagen 1. El Señor del Huerto, imagen de Cristo venerada en Atlacomulco. Nótese el contraste que ofrecen la postura de las manos y la mirada. Fuente: A la izquierda, estampa popular. A la derecha, fotografía del Señor del Huerto en su altar, tomada en Atlacomulco el 31 de mayo de 2017 por el autor.



Imagen 2. Retablo votivo dedicado al Señor del Huerto. Se trata del más antiguo que ha llegado hasta nuestros días. En la cartela se lee: "En 3 de Marzo de 1813: acontecio, Vn Acidente a Doña Josefa pelaez, que Un perro la iba aser pedasos inboco al Sr. del huerto y por su amparo quedo libre". Fuente: tomado de Colín (1981: 32-33).

El inmediato aunque no azaroso arraigo que la población parece mostrar hacia la imagen como para trabajar afanosamente en la edificación de su templo resultaba comprensible, toda vez que esta "venerable imagen" la cual "estaba con otras muchas en un cuarto contiguo al lugar en que se erigió el Santuario y servía anualmente para el Paseo de los azotes y aposentillo" (Basurto, 1977: 44) era de sobra conocida y venerada por los moradores de Atlacomulco, pues originalmente cada año —aunque no sabemos desde cuándo—se valían de ella en los actos de Semana Santa. El hecho de no ser

una imagen desconocida ni tratarse de cualquier imagen —era nada menos que una representación de Cristo— esclarece la aparente espontaneidad con la cual se demandó y trabajó en la edificación de su capilla. Empero, no deja de llamar la atención que de pronto se demandara la construcción de una capilla para el culto y veneración de una imagen que, tradicionalmente, había tenido otra función que la de su spostreras veneración y fiesta propios y que, según podemos desprender de la visita pastoral de Lanciego a Atlacomulco, en 1717, no figuraba entre la nómina de imágenes reportadas por el arzobispo cuyo culto dio pie a la formación de una cofradía (véase cuadro 1).[9] No figura porque su función se reducía a los actos de la Semana Mayor.

Sin poder ir más lejos es la historia edificante y portentosa la que cubre este vacío. La imagen "se renovó milagrosamente" y con la aprobación del párroco, al parecer el principal instigador de la construcción de la capilla (¿y del culto a la imagen?) más que la propia feligresía —como puede colegirse de la descripción de Basurto—, se puso manos a la obra y se levantó la capilla que quizá ya para 1844 sería referida como "el Santuario" por el grueso de la población, aunque no por la Iglesia la cual no la reconocerá hasta mediados del siglo xx.[10]

La devoción que se le tenía y que en cierta forma fue ganando previo al milagro de la renovación durante las representaciones lúgubres de Semana Santa, o acaso los esfuerzos del párroco para que así se verificara, explican por qué en tan sólo un año se terminaron los trabajos de edificación pues, como asienta Basurto (1977: 44), "el Señor Cura Flores Calderón, en el año 10 del siglo pasado comenzó a levantar el Santuario del Señor del Huerto y lo terminó al año siguiente", es decir, en 1811.

Como otro aspecto notable de esta devoción, que habría comenzado a cuajar formalmente entre 1810 y 1811 y que prendería de manera inmediata entre la población —lo cual se corrobora con los retablos votivos que

[9] AHAM, Caja 21, Libro 1, f. 121r.

[10] La evidencia más antigua con la cual contamos refiere la denominación de "santuario" que se le da a la capilla (y que solamente y de manera bastante tardía sería reconocida expresamente por la Iglesia hasta 1946) es un documento fechado el 20 de abril de 1844 y alude a un robo cometido "en el Santuario del Señor del Huerto". Por otros documentos, esta vez de 1836, elaborados por las autoridades religiosas de Atlacomulco, sabemos que al templo se le consideraba una capilla. El nombre de santuario, evidentemente dado por la población, se mantendrá avanzado el tiempo, pues ya en 1901 Basurto (1977: 43) señala que, además de la parroquia, en Atlacomulco existían dos capillas: "una dedicada al Sagrado Corazón de Jesús la que se conoce con el nombre de El Calvario y otra que se denomina El Santuario, dedicada al Señor del Huerto". Véase Archivo Histórico Municipal de Atlacomulco (en adelante, AHMA), Presidencia Municipal, vol. 16, exp. 2, f. 387; y Archivo Parroquial de Atlacomulco (en adelante, APA), Caja 57, Sección Disciplinar, Serie Providencias, vol. 1, fs. 94r-95r.

Cuadro 1
Radiografía devocional presente en Atlacomulco, siglos xviii-xix

Visita pastoral de Lanciego y Eguilaz en 1717. Cofradías existentes en el pueblo de Atlacomulco		Informe del 15 de septiembre de 1846. Imágenes que cuentan con solares de magueyes con los cuales se sostienen sus respectivos cultos
Santa María Nativitas (patrona de Atlacomulco)		Nuestra Señora de Guadalupe (patrona de Atlacomulco)
Cofradías establecidas en la parroquia de Atlacomulco	Cofradía del Santísimo Sacramento Cofradía del Santo Cristo del Calvario Cofradía de San Nicolás Cofradía de las Ánimas y de San Miguel Arcángel Cofradía de la Concepción	Santísimo Santo Cristo del Calvario ? Las Ánimas La Purísima [Concepción] ?
Cofradías establecidas en el pueblo de San Francisco Chalchihuapan	Cofradía del Calvario Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción	? ?
Cofradías establecidas en el pueblo de Santiago Acutzilapan	Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción	?
Cofradías establecidas en el pueblo de San Juan de los Jarros	Cofradía de Nuestra Señora del Rosario	
¿?	Cofradía del Santo Cristo	? Nuestra Señora del Rosario San Antonio La Preciosa Sangre Nuestra Señora de los Dolores Señor del Huerto

Fuente: elaborado por el autor con base en AHMA, caja 21, libro 1, f. 121r. y AHMA, Presidencia Municipal, vol. 17, exp. 2, fs. 26r-26v.

prontamente se le dedicaron—, debemos notar que la historia portentosa de carácter local construida entre los moradores de Atlacomulco se mantendría en la memoria de los lugareños mediante los relatos que, seguramente, circularon de boca en boca y de generación en generación a lo largo de un siglo, con tal persistencia que, afortunadamente, llegarían hasta los albores del siglo xx. Fue en esta época cuando el cura Trinidad Basurto confeccionó *El arzobispado de México* (1901) valiéndose, entre otras fuentes, de los propios datos que los párrocos del arzobispado de México le proporcionaron y que, como ocurre en este caso, nunca se habían dado a conocer, al menos no de manera escrita (Basurto, 1977: xv).[11] En efecto, la historia local se mantendrá circulando oralmente durante mucho tiempo para, finalmente, quedar fija en un soporte *escriturístico* que la rescató de caer en un eventual olvido.

¿Señor del Huerto o *Ecce Homo*?

Pero, exactamente, ¿quién era el Señor del Huerto que, desde 1811, contaba con un templo para su veneración? Denominada desde un principio con este nombre por la población —que conserva prácticamente hasta el día de hoy esta imagen de factura virreinal—, no debería plantearnos mayor problema por lo que a su identidad se refiere. Identificada como el Señor del Huerto, sería factible suponer que se trata de la imagen de Cristo cuando —según consignan los evangelios, fuente literaria de la que bebe la iconografía cristiana como la que aquí nos ocupa— se dispuso a orar después de la última cena con sus apóstoles en el huerto de Getsemaní —de ahí su nombre— previo a su aprehensión por parte de los judíos guiados por Judas Iscariote;[12] y debemos suponer que ese es el pasaje en el cual debió estar presente durante las representaciones de la Semana Santa de Atlacomulco, antes de la edificación de su templo.

[11] La tradición que Basurto recupera en su obra sobre los orígenes de la devoción al Señor del Huerto no tiene paralelo alguno. Por ejemplo, no la refiere Fortino Hipólito Vera (1880: 8 y 93) quien antecede a Basurto en la confección de una obra —*Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*— que recopila historia y datos estadísticos sobre las diversas parroquias pertenecientes al arzobispado de México y que, sin duda alguna, sería fuente de inspiración para Basurto.

[12] *La Biblia Latinoamérica,* España, San Pablo, Editorial Verbo Divino, 2005, Mt. 26, Mc. 14, Lc. 22, Jn. 18.

En efecto, el nombre es ilustrativo para indagar tanto la identidad de la imagen que durante el siglo xix recibiría una devoción sin cesar en Atlacomulco, como para precisar la función inicial que tuvo para la población. No obstante, los problemas comienzan al realizar un contraste mucho más fino entre las fuentes literarias y las representaciones iconográficas que existen del Señor del Huerto —tales como la escultura venerada, los retablos votivos elaborados en el siglo xix y otras imágenes recuperadas en la edición de Colín (1981: 98-113)— y descubrir que no existe una correspondencia entre la identidad dada a la imagen y lo que verdaderamente representa. Una lectura detenida nos advierte que, iconográficamente, el Señor del Huerto representa más bien a un *Ecce Homo*.

Esta advocación de Cristo nos remite al suplicio de Jesucristo, primero con los judíos que lo apresaron, golpearon y llevaron atado a comparecer ante Pilato y luego a manos de los soldados romanos quienes, según refieren los evangelios, le quitaron sus vestidos, le pusieron una capa de soldado de color rojo púrpura, le colocaron una corona de espinas en la cabeza y en la mano una caña, a modo de cetro, para después golpearlo con esta y mofarse de él como rey de los judíos. Como describe concretamente el evangelio de Juan, luego del azote ordenado por Pilato para satisfacer a los judíos, este se dirigió a ellos para mostrarles a Jesús quien salió "llevando la corona de espinos y el manto rojo" y "Pilato les dijo: 'Aquí está el hombre'", es decir, *Ecce Homo*, en latín.[13]

Las representaciones que existen del —quizá mal llamado— Señor del Huerto y la imagen de veneración propiamente (véase imagen 1), así como los retablos y litografías (véanse imágenes 3 y 4) concuerdan con esta descripción relativa a los azotes que padeció Cristo: atado de manos, con una soga al cuello —en alusión al momento de ser aprehendido por los judíos—, con una capa roja —así lo vemos desde 1813 en el primer retablo votivo (véase imagen 2), más allá de las adecuaciones que esta capa pudo haber tenido con el paso del tiempo— y con un cetro entre las manos (una caña).[14] Lejos de las representaciones gráficas que existen del Señor del Huerto donde lo vemos empuñando su caña, en la escultura no la alcanza a sostener propiamente por tener las manos atadas y cruzadas tras ser aprehendido por

[13] *Ibid.*, Mt. 26-27; Mc. 14-15; Lc. 22-23; Jn. 18-19.

[14] En el caso de la caña que actualmente vemos en la imagen del Señor del Huerto que se venera en Atlacomulco, debemos señalar que se trataría acaso de un atributo añadido posteriormente. Como veremos más adelante, hay evidencias que señalan que la imagen tenía una de plata que le fue robada posteriormente, en 1836.



Imagen 3. Retablo dedicado al Señor del Huerto. En la cartela se lee: "En el año de 1827. A Fines del mes de Febrero Sucedio que abiendo Salido de Su Parto Ma. de la Luz Alvarez A los 3 Dias le Dio una fiebre muy fuerte y Desto es ayandose Fuerte Dolor ninfrictico y ayandose su esPoso Francisco muy acongojado y afligido ynvoco al Sr. Del Huerto y a la Sma. Virgen de la Soledad y quedo buena y sana". Fuente: tomado de Colín (1981: 38-39).

los judíos mucho antes de recibir los azotes y la mofa de los romanos. También lleva una corona de espinas, amén del golpe que podemos apreciar en su mejilla izquierda (véanse imágenes 1 y 4) lo cual confirma que, efectivamente, se trata de un Cristo azotado y golpeado. Todo ello nos permite sostener que el Señor del Huerto es, en realidad, un *Ecce Homo*, más que un Cristo en actitud de orar en el huerto de Getsemaní.[15]

[15] Los atributos del *Ecce Homo* también son referidos por Castañeda (2015: 202-203) en un estudio que hace de la devoción a esta imagen en San Miguel el Grande, Guanajuato, durante la época novohispana y en el cual podemos apreciar justamente una representación de esta advocación de Cristo.



Imagen 4. Verdadero retrato de la milagrosa imagen del Señor del Huerto que se venera en el pueblo de Atlacomulco. Litografía en la que se advierten las providencias tomadas por los arzobispos Fonte y Labastida y Dávalos y que contribuirían a la devoción de esta imagen. Fuente: Colín (1981: 113).

Para terminar de precisar la identidad de este Cristo venerado en Atlacomulco debemos recordar, de acuerdo con Basurto (1977: 44), que se le empleaba en el paseo de los azotes. Es decir, más que en la representación del huerto de Getsemaní esta imagen figuraba en el pasaje siguiente, el de la aprehensión, coronación y suplicio de Cristo a manos de los judíos y los romanos. El Señor del Huerto, un Cristo golpeado y flagelado, sería entonces

un *Ecce Homo*. No puede ser, aun cuando se le llame así, el Cristo que los evangelios presentan orando en el huerto de Getsemaní.

Luego de precisar la advocación de la imagen venerada en Atlacomulco, no deja de llamar la atención el nombre que se le dio a esta portentosa imagen, apenas formalizado su culto —y que acaso ya se le daba mucho antes de esta formalización, verificada con la construcción de su capilla—. El retablo votivo de 1813 que ha llegado hasta nosotros, el más próximo a la época en la que esta imagen es elevada al altar, no deja lugar a duda; pesar de que lo que apreciamos en la imagen es un *Ecce Homo*, la cartela —el texto— que la acompaña la identifica claramente como el Señor del Huerto. ¿Por qué llamar a este Cristo así? Sin saberlo a ciencia cierta lo único que podemos conjeturar es que, probablemente, la imagen también llegó a ser empleada por la población en la representación de la oración en el huerto que antecede a la flagelación, de tal forma que el nombre que finalmente prevaleció para referirse a esta imagen habría sido el de Señor del Huerto, que luego de servir en la representación de la oración pasaba a escenificar su siguiente acto, el de la Pasión. Para colmo, las manos de este Cristo sedente, a veces cruzadas como consecuencia de estar atadas y a veces levantadas hacia el cielo en actitud de oración, así como su mirada que en las imágenes contemporáneas que han llegado a nosotros parece dirigir en ocasiones hacia abajo o a veces hacia arriba nuevamente hacia el cielo en actitud de oración (véase imagen 1), no dejan de sugerir esta doble función que tal vez tuvo para los habitantes de Atlacomulco, devotos del Señor del Huerto.[16]

Una devoción ¿particularizada?, ¿focalizada?

Empleado originalmente en los actos que recreaban dramáticamente la pasión y muerte de Jesucristo durante los santos y solemnes días, el Señor del Huerto contaría con un templo propio para su veneración, apenas empezado el siglo xix. Ciertamente, no deja de ser sintomático el hecho de que se le levantara una capilla para su particular devoción, pues como lo habrá notado el lector con esta acción, aparentemente sin gran relevancia, esta

[16] Como puede advertirse en las fotografías que presentamos en la imagen 1 de este estudio, y los comentarios realizados, la postura de las manos y la mirada del Señor del Huerto son contradictorias. No se trata de dos imágenes distintas, sino que la imagen cuenta con manos movibles. Actualmente, por cierto, la población tiene dos imágenes del Señor del Huerto, una en el altar —la de las fotografías— y otra que es mucho más accesible a la población y que sirve como "peregrina" asistiendo a otras fiestas.

efigie de Cristo comenzaría a contar con un espacio propio para la verificación de semejante acto por parte del feligrés y ajeno al templo parroquial donde se alojaba la patrona del pueblo, Nuestra Señora de Guadalupe, así como otras tantas imágenes que, confinadas en la parroquia, debían compartir el mismo espacio para su veneración, junto a la titular de Atlacomulco.

El Señor del Huerto, con su particular capilla relativamente alejada de la parroquia, pero finalmente ajena a este otro espacio de devoción, seguirá un derrotero distinto al de la patrona del pueblo. A esta capilla concurrirán los fieles a verlo y a venerarlo, sólo a él y no a la patrona del pueblo —que, para actos análogos, cuenta con su propio templo—, a solicitarle favores y a tributarle agradecimientos y ofrendas tales como los retablos votivos que, valga la pena decirlo de una vez, a él y sólo a él se le dispusieron en su capilla, destinada a su culto. La patrona, al parecer, carecerá de ellos. Esa capilla, no es difícil adivinarlo, será testigo mudo de la religiosidad de la población, de las fiestas que anualmente se le dedicarán al Señor del Huerto, de los actos litúrgicos y votivos que impregnan su templo y la vida cotidiana de Atlacomulco. Empero, también lo será de actos que, sin duda alguna, causarán dolor e indignación entre la población como los saqueos, que no faltaron como se comentará más adelante. A esta capilla acudirá el devoto a verlo a él, al Señor del Huerto.

A pesar de que la capilla se dedicó al Señor del Huerto para su particular veneración, cometeríamos un grave error de percepción si no advirtiéramos que, aunque secundarias, cuando menos había dos imágenes más alojadas en el templo del Señor del Huerto a las cuales, sin duda alguna, la población también acudía —sin olvidar, por supuesto, al Señor del Huerto— con motivo de sus angustias y problemas cotidianos. Tal como se desprende de las comunicaciones que a principios de agosto de 1836 las autoridades políticas de Atlacomulco despachan a la subprefectura de Ixtlahuaca, a la cual estaba sujeta Atlacomulco, con motivo del robo cometido en la capilla del Señor del Huerto durante la noche del 5 de agosto, así como del informe que levantó el cura párroco, don José Soriano, el cual quedó asentado en los libros de la parroquia, sabemos que para este momento la capilla albergaba, además de la efigie del Señor del Huerto, las imágenes de la virgen de Dolores y la virgen de la Soledad.[17] Destaca el hecho de que se trate de dos imágenes que, como ocurre con la del Señor del Huerto, son identificadas por figurar en

[17] AHMA, Presidencia Municipal, vol. 11, exp. 1, fs. 14r-v.; y APA, Caja 57, Sección Disciplinar, Serie Providencias, vol. 1, fs. 94v-95r.

las procesiones que se realizan durante la Semana Santa; ¿acaso ambas tomaban parte en esta, junto al Señor del Huerto? ¿Acaso formaban parte del conjunto de imágenes que estaban en el cuarto contiguo al lugar donde se erigió la capilla? Es posible que así haya sido.

Más allá de su origen lo relevante para estas líneas es que, como se ha indicado y como las evidencias disponibles lo sugieren, ambas imágenes fueran objeto de una veneración simultánea a la del Señor del Huerto y, no conforme con esto, de ofrendas con las cuales los devotos saldaban sus deudas contraídas con ellas. En efecto, invocadas en tiempos de verdadera desesperación, ha llegado a nuestros días por lo menos un retablo votivo que alude a un acontecimiento de finales de febrero de 1827. Por él sabemos que "abiendo Salido de Su Parto Ma. de la Luz Alvarez A los 3 Dias le Dio una fiebre muy fuerte y desto es ayandose Fuerte Dolor ninfrictico", y su esposo, de nombre Francisco, "muy acongojado y afligido ynvoco al Sr. Del Huerto y a la Sma. Virgen de la Soledad". La invocación fue efectiva, pues la esposa de Francisco "quedo buena y sana". En consecuencia, Francisco dedicó el retablo donde vemos, en la parte superior, justamente al Señor del Huerto y a la virgen de la Soledad, ambos situados a la misma altura, del mismo tamaño y sin jerarquías de por medio (véase imagen 3). Ciertamente, el retablo es revelador, ya que da cuenta de que los moradores de Atlacomulco tenían más de un posible intercesor para sus males y angustias. Acaso en su peculiar manera de entender la religión, invocar a dos o quizá hasta tres personajes divinos, como podemos advertir en otros tantos retablos posteriores (Colín, 1981: 40-41, 50-53, 62-63, 66-69, 72-73 y 80-81), le aseguraría al devoto una eficaz intervención, pero, invariablemente, el Señor del Huerto no podía ni debía faltar en sus súplicas.

Invocadas tanto como el Señor del Huerto, ambas advocaciones marianas habrían resultado igual de efectivas que el venerado Señor del Huerto quien, para 1836, además de tener algunos retablos como pago por los milagros realizados, contaba con una corona con potencias y una caña de plata, las mismas que le fueron robadas en aquel infausto año.[18] Sus pertenencias parecen hablarnos de la creciente relevancia que por entonces comenzaba a tener la imagen y, sin duda, no podían ser ofrenda de cualquier devoto. Por las denuncias realizadas en 1836 sabemos igualmente que la virgen de Dolores, una imagen de bulto grande, se había hecho de algunos milagros de plata

[18] APA, Caja 57, Sección Disciplinar, Serie Providencias, vol. 1, fs. 94v-95r.

—evidentemente como consecuencia de algunos prodigios realizados a sus devotos— que le fueron robados. Por último, la virgen de la Soledad, una imagen de pequeñas dimensiones —¡y pensar que Francisco quiso igualarla en tamaño a la efigie del Señor del Huerto!—, poseía un resplandor y una daga de plata que también le fueron robados.[19]

Cabe destacar que la virgen de Dolores, la misma que durante mucho tiempo fue objeto de veneración por parte del feligrés de Atlacomulco —la misma que era venerada junto con el Señor del Huerto en la capilla de este—, dejaría de serlo hasta muy entrado el siglo, como puede inferirse de lo dispuesto en noviembre de 1869 por el presbítero don Miguel García Requejo, cura propio y vicario foráneo de Almoloya durante su visita a Atlacomulco, a la sazón sujeta a la vicaría de Almoloya. Por su visita sabemos que dispuso que aquella imagen desapareciera, pues "por ser escultura tan mala no inspira devoción".[20]

Ya que tocamos el asunto del robo parece conveniente apuntar el pesar que esto le causó a don José M. Gómez, subprefecto de Ixtlahuaca, puesto que no pudo ver sino con "sumo dolor" el ultraje verificado por malhechores, gente extranjera que vagaba "diariamente con perjuicio de los pueblos por todas las partes de este partido". Para evitar que en lo sucesivo volviera a ocurrir lo mismo, el subprefecto dispuso que no se consintiera en la población "a ninguno de esos extranjeros".[21]

Por extraño que parezca, el sentir del subprefecto y sus órdenes también son significativas para dimensionar el peso que la devoción, originalmente circunscrita a Atlacomulco, ya tenía en la comarca, más allá del pueblo. ¿Por qué no advertir, a través del discurso de la autoridad, que al fin y al cabo la devoción en torno al Señor del Huerto era más bien un fenómeno local, ajeno a los extraños a la comarca quienes sin miramiento alguno podían hurtar a diestra y siniestra las posesiones de las imágenes de Atlacomulco? ¿Por qué no vislumbrar en el "sumo dolor" de Gómez que la devoción en torno al Señor del Huerto y demás imágenes sólo se verificaba entre ellos, los habitantes de Atlacomulco y, en última instancia, entre los habitantes de las poblaciones cercanas a Atlacomulco como Ixtlahuaca donde se encontraba el subprefecto Gómez y quien, sin duda alguna, conocía al ya por entonces afamado Señor del Huerto? Sólo ellos podían sentirse plenamente identificados con aquellas imágenes, sus imágenes.

[19] *Idem.*
[20] *Ibid.,* fs. 240v-242r.
[21] AHMA, Presidencia Municipal, vol. 11, exp. 1, fs. 14r-v.

Una reflexión similar podríamos plantear para el robo que años más tarde, el 11 de julio de 1860, en plena guerra de Reforma, cometerían las fuerzas liberales de Felipe Berriozábal, cuando entraron a Atlacomulco y saquearon la parroquia. Tal cual llegaría a consignar la prensa, a "la imagen del Señor del Huerto la despojaron de los milagros [sin duda alguna proporcionales a los prodigios que la imagen había realizado para ese momento] y hasta de la corona [distinta de la que había perdido en el robo de 1836 y que ahora volvería a perder]". A la virgen de Guadalupe, patrona de la parroquia, "le llevaron el marco de plata".[22] Asimismo, se robarían el dinero disponible en las alcancías para el culto de las imágenes. Una vez más, gente externa a la población atentaría contra los símbolos identitarios de los moradores de Atlacomulco quienes evidentemente resentirían el daño.

Es necesario precisar que el influjo devocional del Señor del Huerto no solamente irradiaría hacia Ixtlahuaca, como nos lo da a entender la documentación de 1836, pues igualmente en Jocotitlán —población vecina a Atlacomulco— habría gente afecta a él. Al menos sabemos del caso de Juana Dávila, vecina de Santiago Yeche, quien en su testamento expedido el 10 de enero de 1848 llegó a expresar que le debía "mandas forzosas al Señor del Huerto". En el mismo caso estaría Vicente Sánchez, pues quedaba a deberle "tres misas de un peso al Señor del Huerto". Mucha debió ser la devoción de Sánchez, pues como puede advertirse por su testamento cuya fecha de emisión desconocemos, por desgracia, la mayor cantidad de misas era justamente para el Cristo de Atlacomulco, no así para el Señor de la Corona (venerado en Ixtlahuaca) ni para Nuestra Señora de la Soledad (localizada en la capital) ni para Nuestra Señora de los Remedios, a quienes apenas les debía una misa.[23]

Efervescencia religiosa local

Constituido el Señor del Huerto en un referente de devoción para los habitantes de Atlacomulco, pues apenas tres años antes ya había dado muestras de su capacidad de obrar de manera portentosa —capacidad que le había valido una capilla—, a partir de 1813, es decir, dos años después de edificada

[22] Véase *La Sociedad. Periódico político y literario,* México, segunda época, t. vi, núm. 931, 21 de julio de 1860, p. 3.

[23] Archivo Histórico Municipal de Jocotitlán (en adelante, ahmj), caja 1848-1850, testamento 1848, f.1; ahmj, Documento sin fecha, testamento de Vicente Sánchez, fs. 1-4.

su capilla esta comenzaría a ver cada vez con más frecuencia la irrupción de los retablos votivos que darían cuenta de los diversos prodigios que la población de Atlacomulco le atribuía al Señor del Huerto y que, sin duda, observados, leídos si no textualmente sí de manera visual y comentados entre los feligreses que cotidianamente los miraban, daría pauta al irreversible ascenso de la devoción a la efigie de Cristo.

En efecto tempranamente, en 1813, si no es que desde antes —es difícil saberlo pues no nos ha llegado ninguno con fecha más antigua—, el retablo votivo comienza a hacer su aparición en la capilla del Señor del Huerto dando cuenta de los milagros que se le atribuyen. Otros dos retablos aluden a prodigios ocurridos en 1816 y 1817 y, sin duda, lo temprano de la aparición de esta práctica, la votiva —que, por otro lado, pareciera predominar en los más afamados santuarios—, en una capilla de reciente edificación y para una imagen que apenas "comenzaba" a instalarse en la vida religiosa de los moradores de Atlacomulco nos habla de un expreso reconocimiento por parte de los habitantes del pueblo de que la imagen podía obrar de manera prodigiosa. Nos advierte, sobre todo, de un vertiginoso ascenso devocional que se corrobora con tantos indicios que hemos referido hasta aquí y con los que todavía falta referir, pero que nos permiten adelantar semejante conclusión.

Sin importar la condición social de los pobladores, su ocupación, género o dificultades que se les presentaran, los retablos votivos que inmediatamente empezaron a aparecer en la capilla dejaban fiel constancia de que aquella prodigiosa imagen de Cristo era capaz de resolver cualquier problema por mayúsculo o minúsculo que fuera. Lo mismo podía auxiliar a sus desamparados devotos ante los peligros que se les presentaban en los inseguros caminos —el 3 de marzo de 1813, por ejemplo, salvó a doña Josefa Peláez, mujer de cierto decoro, como puede apreciarse por la indumentaria con que se le representó y por la expresión de "doña",[24] de un fiero perro negro (el Demonio)[25] que amenazaba hacerla pedazos (véase imagen 2)— que impedir la consumación de actos carnales indeseables (el 14 de julio de 1816 se le invocó para evitar una violación) (Colín, 1981: 34-35).[26]

[24] Las expresiones "don" y "doña" se empleaban desde la época virreinal para referirse a personas notables. Más tarde el término se popularizaría y perdería su sentido original.

[25] No hay que olvidar que el exvoto se confeccionó en 1813, aún en tiempos de la presencia de una cultura virreinal que tendía a ver al demonio en todas partes. Podía aparecerse en forma de perro negro como puede verse en los trabajos de Von Wobeser (2016: 56).

[26] La cartela de este retablo reproducido por Colín es bastante confusa, sin embargo, por lo que se advierte alude a una violación. Es el que refieren Arias y Durand (2002) en su estudio.

Milagros extraordinarios le sobraron. No faltó quien incluso le atribuyera la maravilla de resucitar a los muertos, como fue el caso de la hija del administrador de la hacienda de Tocxi, don Trinidad Monroy, y de doña Josefa Flores, que al caer a una zanja el 3 de mayo de 1817 murió ahogada; sin embargo, al ser invocado el Señor del Huerto este se le apareció a la desconsolada familia y "en el instante resucitó la niña muerta" (Colín, 1981: 36-37). En este contexto y con tal fama de por medio nada parece tener de extraño que el propio arzobispo de México, don Pedro José de Fonte, concediera "ochenta días de indulgencia a todos los que devotamente rezaren un Credo ante esta venerable Imagen" como se asienta en una de las litografías publicadas por Mario Colín en su libro sobre los retablos del Señor del Huerto (véase imagen 4). Al respecto, debemos señalar que en 1822 este prelado realizó una visita pastoral por el territorio del arzobispado que incluyó a Atlacomulco, lo que podría indicarnos que fue en aquel año cuando emitió semejante disposición; sin embargo, también debemos decir que la constancia que existe en el archivo parroquial de Atlacomulco sobre la visita de Fonte nada refiere acerca de sus disposiciones dictadas en esta parroquia.[27] Lo consignado en la litografía es, hasta ahora, el único indicio que nos permite hablar de la que parece ser la primera, aunque no la única, prescripción emitida por un alto jerarca de la Iglesia mexicana para la veneración al Señor del Huerto.

Una vez más, no deja de llamar la atención el interés que prontamente cobró la imagen ya no se diga entre la población devota de Atlacomulco, sino que ahora también entre las autoridades eclesiásticas. La disposición de Fonte sería un reconocimiento tácito del visto bueno de la Iglesia, siempre ávida de normar y regular cultos locales surgidos espontáneamente, ante la veneración de esta imagen que del paseo en las procesiones de la Semana Santa subiría al altar para su consecuente devoción.

"Las tierras del santo"

En mayo de 1836, unos meses antes de que tuviera lugar el robo de agosto de ese mismo año, tomó posesión de la parroquia de Atlacomulco don José Soriano quien, elevado a tal cargo, pasaba a sustituir a don José Antonio

[27] APA, caja 57, Sección Disciplinar, Serie Providencias, vol. 1, fs. 60r-v.

Archundia. Como primera medida de su ministerio, y con la cual prácticamente comenzó el ejercicio de sus funciones, realizó la toma de posesión de la parroquia y de la capilla del Señor del Huerto, teniendo como testigos a dos miembros del clero, algunos vecinos particulares y al Ayuntamiento, tan afecto a involucrarse en los asuntos religiosos —algo comprensible, pues aún estaban lejanos los tiempos que demandarían la plena disociación de las potestades civil y religiosa—. Lo relevante para estas líneas es que, al margen de la relación que presenta en el informe asentado en los libros parroquiales sobre los paramentos, muebles y utensilios con que contaban ambos templos, Soriano advertía que la parroquia, dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, tenía fincas, producto de las obras pías con las cuales los vecinos de Atlacomulco se habían congraciado con la patrona y otros santos del pueblo que, desde la época virreinal, habían sido venerados mediante la formación de cofradías para su culto (véase cuadro 1). Lo notable, sin embargo, es que por lo que refiere Soriano no sólo la patrona de Atlacomulco y demás santos contaban con este tipo de bienes que, como veremos, servían para sostener el culto religioso y las fiestas dedicadas a los santos, sino que también el Señor del Huerto poseía las suyas, a saber: un par de solares que el antecesor de Soriano, José Antonio Archundia, en funciones entre 1835 y 1836,[28] había comprado y agregado a la referida imagen.[29]

Hasta aquí la descripción de Soriano merece un comentario. A diferencia de lo que ocurría con la patrona de Atlacomulco y otros santos, que poseían fincas producto de las obras pías, es decir, de la donación de los propios feligreses, el Señor del Huerto contaba con las suyas resultado de la adquisición por parte del propio cura párroco, ¿acaso como consecuencia de la notoria necesidad que tenía de ellas y que le eran tan indispensables para costear y sufragar los gastos de su culto? Es posible que, al advertir la falta de tierras para el sostenimiento del culto al Señor del Huerto —un culto que, ciertamente, no podía descuidarse, menospreciarse ni ignorarse fácilmente, dada la indiscutible preeminencia que había alcanzado—, Archundia se diera a la tarea de adquirir, entre 1835 y 1836, las tierras de las que originalmente carecía el venerado Cristo.

Gracias al informe que una década más tarde, en 1846, la subprefectura de Ixtlahuaca le solicita a la autoridad local de Atlacomulco sobre las obras pías y establecimientos piadosos con que cuenta la parroquia, sabemos con

[28] *Atlacomulco: inventarios generales, op. cit.,* 1980, p. 148.

[29] APA, caja 57, Sección Disciplinar, Serie Providencias, vol. 1, fs. 94r-v.

exactitud no sólo a quiénes pertenecían las tierras, sino también su distribución, las pérdidas —porque evidentemente las hubo— y también quién era el principal beneficiado con la posesión de la tierra que le permitía sostener con cierto decoro su culto, a saber: el Señor del Huerto.

En efecto, mediante este documento fechado el 15 de septiembre nos enteramos de que la parroquia contaba con diez solares de magueyes destinados, cada uno, a las siguientes imágenes: Nuestra Señora de Guadalupe —la titular del pueblo—, el Santísimo, el Santo Cristo del Calvario, las Ánimas, la Purísima —los cuales, durante la época virreinal contaron con una cofradía (véase cuadro 1)—, Nuestra Señora del Rosario, San Antonio, la Preciosa Sangre, Nuestra Señora de los Dolores —¿acaso la misma alojada en la capilla del Señor del Huerto?— y, por supuesto, el Señor del Huerto.[30] Estas últimas cinco imágenes, ausentes en la radiografía devocional que la visita de 1717 de Lanciego nos permite conocer para Atlacomulco, habían visto un despegue en su veneración durante el siglo XIX y fue tal su éxito que hacia 1846 —sin duda, mucho antes— contaban por lo menos con un solar de magueyes para el sostenimiento de su culto[31] pues, como advierte el informe, la raspa de los magueyes y la consecuente venta del producto —el pulque— generaba ingresos que, aunque cada año variaban, se invertían "en los gastos que se hacen para el culto de las expresadas imágenes y en misas que se aplican por los bienhechores";[32] es decir, por el descanso eterno de quienes habían donado las tierras para el sostenimiento del culto de las imágenes (en el caso del bienhechor del Señor del Huerto debemos suponer que se trata del cura Archundia).

Como puede apreciarse, en el lapso de una década —desde que se informa que el Señor del Huerto contaba con dos solares que el cura párroco había adquirido para el culto de esta imagen (en 1836) hasta el informe levantado en 1846— la imagen ya había perdido uno de sus dos solares (se ignora el contexto en que ocurrió semejante pérdida). No obstante esta merma, el culto al Señor del Huerto distaría de sufrir ningún revés pues, como advierte el informe de 1846, la imagen contaba con el mayor de los diez solares,[33] lo que

[30] AHMA, Presidencia Municipal, vol. 17, exp. 2, fs. 26r-v.

[31] En el caso de la imagen de Nuestra Señora del Rosario —referida para 1846— suponemos que sería otra, distinta a la que fue titular de la cofradía establecida en San Francisco Chalchihuapan y que fue reportada durante la visita pastoral de Lanciego de 1717. Lo suponemos, dado que el documento de 1846 parece restringirse al pueblo de Atlacomulco, sin decir nada sobre las devociones existentes en los pueblos sujetos a esta demarcación, como las de San Francisco.

[32] AHMA, Presidencia Municipal, vol. 17, exp. 2, fs. 26r-v.

[33] *Idem.*

le permitía sufragar los gastos de su celebración. En 1845, por ejemplo, el solar había producido diez pesos durante el año, cantidad considerable para la época.[34] Ni siquiera la patrona del pueblo podía preciarse de contar con un solar que le prodigara las rentas que generaba el del Señor del Huerto.

Sintomática apreciación, ¿acaso no podría hablarnos de la exuberancia con la cual seguramente se ostentaban los festejos dedicados al Señor del Huerto, mucho más fastuosos que los de la propia patrona del pueblo, dado que contaba con mayores medios que ella para que así se verificaran? Si así fuera, es posible vislumbrar por qué las autoridades políticas de Atlacomulco se interesaron y mostraron más interés en la regulación de la fiesta del Señor del Huerto que en la de la propia patrona —como lo advierten las actas de las reuniones del cabildo—, cuando la legislación liberal emanada durante la segunda mitad del siglo hizo de la fiesta un campo de su observación y reforma.[35]

Finalmente, podría preguntarse el lector, ¿por qué sembrar magueyes y no otro producto? ¿De verdad era tan rentable su cultivo como para sostener anualmente el culto de las imágenes a las cuales pertenecían las tierras? Ciertamente llama la atención y causa escepticismo su viabilidad como negocio, si tomamos en cuenta que el cultivo del maguey era una práctica común en el valle de Ixtlahuaca y, por ende, en Atlacomulco, tal y como acusan los informes estadísticos de la época, que se empeñan en sostener que "la agricultura y el cultivo de maguey proporcionan los principales medios de subsistir" de la población (Basurto, 1977: 43; Vera, 1880: 93), y como también deja entrever el retablo votivo más antiguo que ha llegado hasta nosotros, dedicado al Señor del Huerto, cuyo paisaje recreado no deja escapar este agave omnipresente en la vida cotidiana de los moradores de Atlacomulco (véase imagen 3). ¿No acaso en tan sólo los diez solares se sembraba exactamente lo mismo? y, a la postre, quienes se dedicaban a la venta de lo producido por estos agaves (pulque) ¿acaso no tendrían mayores dificultades a la hora de ponerlo en circulación en un mercado abarrotado con este producto?

[34] *Idem.*

[35] No profundizaremos aquí en esta regulación verificada durante la segunda mitad del siglo, ya que este tema sale del marco temporal trazado para nuestro estudio. Sin embargo, esta preocupación por parte de las autoridades locales por querer regular la fiesta del Señor del Huerto —notablemente concurrida—, habiendo un marco normativo de por medio emanado de la Reforma liberal, puede constatarse en AHMA, Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 20, fs. 12v-13r.; Actas de Cabildo, vol. 2, exp. 10, fs. 22v-23v.; Actas de Cabildo, vol. 3, exp. 8, fs. 30v-31r.; Actas de Cabildo, vol. 4, exp. 7, fs. 11r-12r.

En efecto, no deja de llamar la atención que sólo magueyes y no otra variedad de cultivos, en estas condiciones, satisficieran los costosos deseos devocionales de los fervorosos creyentes del Señor del Huerto y demás imágenes veneradas. Quizá lo único que momentáneamente podría darnos una respuesta satisfactoria sería considerar que esta planta, sumamente apreciada y cultivada desde la época virreinal, incluso por la propia nobleza indígena de la región (García, 2000: 43-44), sí constituía un redituable negocio pues, a pesar de los intensos trabajos y cuidados que requería su siembra, un solar de magueyes podía explotarse durante varios años sin necesidad de emprender una nueva siembra cada año. Por esa justa razón y porque a medida que pasaba el tiempo los magueyes de los solares se iban raspando progresivamente, disminuyendo su número existente, el informe de 1846 no pudo asentar una cantidad fija de lo que anualmente se generaba con la venta de lo producido por estos agaves,[36] soportes por entonces de una devoción traslúcida en las cotidianas, pero excepcionales, fiestas religiosas.

La función religiosa

Sustentada con lo que producían las tierras de las que disponía el Señor del Huerto y costeada gracias a la venta de pulque, ¿cuándo se verificaba la fiesta —la función religiosa, empleando la terminología de la época— dedicada al Señor del Huerto? En principio no podemos dejar de llamar la atención de lo que se ha enunciado: el Señor del Huerto ¡tenía una fiesta para sí!, es decir, un tiempo definido en el cual él y sólo él era el objeto de una devoción que, en ese preciso momento, permitía al espectador y partícipe de la fiesta olvidarse momentáneamente de la patrona del pueblo, la cual tenía reservado para sí su propio y particular tiempo festivo hasta fines del año, el 12 de diciembre.

La fiesta del Señor del Huerto ocurría, sin embargo, mucho antes que la de la patrona del pueblo; ¿cuándo?, Trinidad Basurto (1977: 43) parece darnos la respuesta al dejar constancia de que a inicios del siglo xx su fiesta se celebraba "en la tercera dominica de Septiembre", es decir, el tercer domingo de septiembre. ¿Fue siempre así?

El primer atisbo relativo al día destinado a llevar a cabo la función del Señor del Huerto procede de un documento fechado el 11 de septiembre de

[36] AHMA, Presidencia Municipal, vol. 17, exp. 2, fs. 26r-v.

1852: una respuesta que da el subprefecto de Ixtlahuaca al alcalde de Atlacomulco a un oficio mandado por este el 7 de septiembre y en el cual el primero señala la posibilidad —aunque no la certeza— de acudir, si sus ocupaciones se lo permiten, a la función religiosa que —explicita el documento— "el 19 del presente debe celebrarse en esa parroquial al Señor del Huerto".[37] Se sabe, por otro documento con esa misma fecha —aunque esta vez se trata de la respuesta del juzgado de Ixtlahuaca al alcalde de Atlacomulco al mismo oficio que se le despachó al subprefecto—, que la función que "se celebra en ese pueblo en veneración a la imagen del Señor del Huerto"[38] solía realizarse anualmente. Por último, por las actas de cabildo de Atlacomulco sabemos que meses atrás, el 31 de mayo y el 23 de agosto de 1852, se reunieron los miembros del ayuntamiento para discutir, entre otros asuntos, los preparativos y arreglos necesarios que debían efectuarse a propósito de la función dedicada al Señor del Huerto,[39] función anual que se realizaba en septiembre. ¿Correspondía aquel 19 de septiembre de 1852 al tercer domingo del mes en el cual se verificaba el festejo a esta imagen de Cristo, como remite Basurto, hacia principios del siglo xx? Como puede corroborarse mediante el calendario 1 —disponible en internet—, en efecto, el 19 de septiembre de ese año fue el tercer domingo de septiembre, con lo cual damos con el primer indicio que confirma la constitución de la función del Señor del Huerto en la fecha referida por Basurto.

Calendario 1

Septiembre 1852						
D	*L*	*M*	*M*	*J*	*V*	*S*
			1	2	3	4
5	6	7	8	9	10	11
12	13	14	15	16	17	18
19	20	21	22	23	24	25
26	27	28	29	30		

■ Día en que se verificó la función dedicada al Señor del Huerto en Atlacomulco.
Fuente: ahma, Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 9.

[37] ahma, Presidencia Municipal, vol. 20, exp. 6, fs. 127r-v.
[38] ahma, Presidencia Municipal, vol. 20, exp. 6, fs. 139r-v.
[39] ahma, Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 9, fs. 33v-35r y 48v-49v.

Otra alusión a la fiesta del Señor del Huerto nos lleva más adelante en el tiempo hasta 1867, para ser precisos, a la sesión celebrada por el cabildo el jueves 12 de septiembre y en la cual se trató, entre otros asuntos, la vigilancia que debía observarse con motivo de "la próxima función que anualmente se celebra en este pueblo el 2º domingo de septiembre", vigilancia que era recomendable efectuar a fin de evitar desórdenes por parte de los forasteros que concurrían a ella.[40] La noticia, como puede verse, contradice lo señalado para 1852, pues señala que la función se verifica durante el segundo domingo de septiembre y no durante el tercero. No obstante, la contradicción se despeja al revisar el calendario correspondiente a septiembre de aquel año y descubrir, sorpresivamente, que el segundo domingo del mes ya había pasado para cuando el cabildo apenas se encontraba discutiendo sobre la vigilancia del festejo que además —asienta el acta— estaba "próxima" a realizarse (véase calendario 2). Aunado a lo anterior, el acta advierte "desde mañana en la noche [es decir, el 13 de septiembre] sería bueno disponer que los auxiliares del cuartel por turno de cinco hombres [...] ronden el pueblo para que no se cometan desórdenes".[41] Parece evidente; próxima a realizarse la función se celebró el 15 de septiembre y no el día 8 como la declaración del secretario da a entender, quien indudablemente se equivocó, en este caso, al confundir el tres con el dos y anotar mal el domingo en el cual se festejaba al Señor del Huerto.

Calendario 2

SEPTIEMBRE 1867						
D	*L*	*M*	*M*	*J*	*V*	*S*
1	2	3	4	5	6	7
8	9	10	11	12	13	14
15	16	17	18	19	20	21
[redacted]	23	24	25	26	27	28
29	30					

■ Día en que tuvo lugar la sesión de cabildo de Atlacomulco.
▩ Día en que, según el acta de cabildo, se verificaría la función dedicada al Señor del Huerto.
□ Día en que se verificó la función del Señor del Huerto.
Fuente: AHMA, Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 20, fs. 12v-13r.

[40] AHMA, Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 20, fs. 12v-13r.
[41] *Idem.*

Así las cosas es evidente que, para ese momento, la fiesta del Señor del Huerto ya llevaba varios años de venir realizándose el tercer domingo de septiembre y así se mantendrá, como puede corroborarse por evidencias de años subsecuentes, entrado el siglo xx, época en la cual Basurto daba a conocer su obra, y hasta el día de hoy.[42]

Quisiéramos destacar una última apreciación sobre la fiesta del Señor del Huerto. Es sintomático que la fiesta se realice los domingos, es decir, cuando la población descansa y cuando un mayor número de devotos puede darse cita para venerar al Señor del Huerto. A diferencia de la festividad patronal, que tenía una fecha establecida e inamovible (12 de diciembre), la del Señor del Huerto, aunque también fijada invariablemente para el tercer domingo de septiembre, contaba con la ventaja de que se realizaba justamente en domingo, un día que la población —lo mismo labradores que otros sectores de la sociedad— dedica al descanso, como se precisa en un acta de cabildo de 1867,[43] y se dispone de mayor libertad para acudir a venerarlo.

Esta apreciación podría darnos mayores luces para desentrañar el origen de la fecha en la que tiene lugar la función religiosa y advertir que, seguramente, desde sus inicios, se pensó en esta bondadosa ventaja y la fiesta del Señor del Huerto, deliberadamente planeada, quedó establecida para efectuarse, cada año el tercer domingo de septiembre, siendo sumamente concurrida y, por tanto, motivo de regulación, llegada la hora de poner en práctica la Reforma liberal y procurar la conservación del orden público.

Estrategias devocionales

Si hacemos caso nuevamente a la litografía que Mario Colín rescata en su edición sobre los retablos del Señor del Huerto, tuvieron que pasar poco más de cuatro décadas desde la visita del arzobispo Fonte a Atlacomulco para que un prelado volviera a emitir una disposición que —semejante a la de Fonte—, contribuyera a la devoción del Señor del Huerto. La litografía en cuestión es sumamente precisa: si el arzobispo Fonte había concedido 80

[42] Al respecto, las actas de cabildo de Atlacomulco registran sesiones en septiembre de 1877, 1891, 1899 y 1900 en las cuales los miembros del Ayuntamiento se ocupan de la fiesta del Señor del Huerto. Al revisar los calendarios correspondientes se advierte que la fiesta tiene lugar el tercer domingo de septiembre. Véase ahma, Actas de Cabildo, vol. 2, exp. 10, fs. 22v-23v; Actas de Cabildo, vol. 3, exp. 8, fs. 30v-31r; Actas de Cabildo, vol. 4, exp. 7, fs. 11r-12r.; Actas de Cabildo, vol. 4, exp. 8, fs. 11r-12r.

[43] ahma, Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 20, fs. 14v-15r.

días de indulgencias "a todos los que devotamente rezaren un Credo ante esta venerable Imagen", "otros tantos concedió por un Credo o un Padre nuestro el Ilustrísimo Señor Don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos" (véase imagen 4).

Por los informes existentes en el archivo parroquial de Atlacomulco tenemos conocimiento de que, con motivo de la visita pastoral que el arzobispo emprendió en el valle de Ixtlahuaca, Labastida estuvo en el pueblo de Atlacomulco los días 23 y 24 de junio de 1866.[44] Nada refiere la descripción que se encuentra en los libros parroquiales sobre las disposiciones que el prelado pudo haber emitido sobre la veneración a las imágenes del pueblo como la del Señor del Huerto y, otra vez, como ocurre con el caso de la visita de Fonte, debemos suponer que fue en este año y durante esta visita cuando pudo tener lugar lo que acusa la litografía, única fuente que a la sazón da cuenta de semejante prescripción. Es posible que, en efecto, lo consignado por la litografía haya sucedido en 1866, pues en mayo de 1881 Labastida haría otra visita pastoral en Atlacomulco con la singularidad de que en esta ocasión únicamente emitiría disposiciones en favor del culto a la Santísima Trinidad y el señor San José, ya que tiempo atrás, en 1866, había hecho lo mismo con "las demás imágenes principales que se veneran en esta parroquia", seguramente entre ellas el Señor del Huerto.[45]

Lo dispuesto por el arzobispo no deja de advertirnos las diversas estrategias mediante las cuales podía tejerse la devoción en torno a una imagen. A la fiesta, que congregaba a los fieles y los ponía en contacto con la imagen canalizando su devoción en torno a ella, y a los retablos votivos, que narraban y daban testimonio a propios y extraños de los milagros que era capaz de realizar la imagen venerada —lo cual estimulaba todavía más su devoción—, habría que agregar las prescripciones de la jerarquía católica que precisamente por ser emitidas por esta eran acogidas con beneplácito por la feligresía. La propia litografía a la cual se ha acudido, seguramente expuesta al público en aquella época, formaría parte de estas estrategias con miras a acrecentar o cuando menos mantener la devoción a esta imagen que era el Señor del Huerto. En este tenor, la visita ocasional de un alto dignatario de la Iglesia a la capilla del Señor del Huerto también advertiría la relevancia de la imagen que difícilmente podía pasarse por alto. Más allá de las visitas realizadas por el arzobispo no podemos ignorar la visita que el 15 de noviem-

[44] APA, caja 57, Sección Disciplinar, Serie Providencias, vol. 1, fs. 224v-227v.
[45] APA, Providencias diocesanas, vol. 2, fs. 8v-9r.

bre de 1869 realizaría don Miguel García Requejo, vicario foráneo de Almoloya, a la parroquia de Atlacomulco, contemplando no sólo la visita al templo de la patrona del pueblo, sino también a la capilla del Señor del Huerto en donde, como se ha visto, se encontraba la imagen de la virgen de Dolores, la misma que el vicario ordenaría desaparecer por hallarse en tan mal estado.[46]

Por último, merece la pena destacar, como signo inequívoco de la notabilidad que ostentaba el Señor del Huerto entre los habitantes de Atlacomulco, que por lo menos desde 1858, según sabemos, la imagen servía a modo de referente para dar nombre a la calzada donde se asentaba su templo, como continuamente se observa en diversas actas de cabildo expedidas durante la segunda mitad del siglo XIX en referencia a la "calzada" o "calle del Huerto".[47]

"Para su mayor culto y veneración." El retablo votivo y sus alcances devocionales

Finalmente, luego de haber padecido desde 1827 y por espacio de tres años una grave enfermedad en los ojos, la niña María Josefa Cleofás quedó completamente ciega. La madre, desesperada de ver así a su hija, y entre lágrimas, no tuvo más remedio que encomendarse "muy de veras" al Señor del Huerto y a su madre, bajo la advocación de Nuestra Señora del Carmen, en espera de que ocurriera algún milagro y revirtiera la situación a la cual no podía dar crédito. Y sucedió, pues, como la misma madre de María Josefa declara en el retablo que les dedicó a ambos, "fue tan grande la maravilla de este Divino Señor y de su Madre Sma. que qedo enteramente con su vista y sin leision ninguna" (véase en Colín, 1981: 40-41). Fue tal el prodigio que, para dar cuenta de este entre los devotos del Señor del Huerto y su madre y para pagarles la deuda contraída con ellos al invocarlos en su desesperación y solicitarles su mediación, la madre de María Josefa les dedicó un retablo "para su mayor culto", en el cual los devotos de la imagen de Cristo pudieran percatarse —"leer" la imagen, en caso de no saber hacerlo con la cartela— de la ceguera de su hija y de la devastación que la invadió a ella que, con un paño en la mano —indicio claro del llanto que no podía contener—, no tuvo más

[46] APA, caja 57, Sección Disciplinar, Serie Providencias, vol. 1, fs. 240v-242r.

[47] AHMA, Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 13, fs. 15v-16r; vol. 1, exp. 17, f. 9v; vol. 2, exp. 7, fs. 7r-8r; vol. 3, exp. 1, fs. 37r-38r, 39v-40v; vol. 3, exp. 2, f. 28v; vol. 3, exp. 6, fs. 37r-38r; vol. 3, exp. 5, f. 31v; vol. 4, exp. 2, f. 35r; vol. 4, exp. 7, fs. 6v-7r; vol. 5, exp. 2, fs. 4v-5r.

remedio que buscar en medio de su desolación la intervención divina. Ambas, madre e hija, aparecen hincadas, la niña con las manos en actitud suplicante, mirando al cielo donde, entre nubes, se puede apreciar tanto al Señor del Huerto como a la virgen del Carmen con el niño en los brazos y su inconfundible escapulario. Madre e hija están de rodillas, ora para pedirles el prodigio esperado, ora para darles las gracias por haberlo realizado y haberlas ayudado en un momento de devastación, angustia y con la sensación de hallarse completamente solas, desamparadas, como así parece dar a entender el espacio doméstico en el que fue representada la historia.

Historias como la de María Josefa, llevadas a la tela o, sobre todo, a la lámina metálica, material comúnmente empleado durante el siglo xix como soporte del retablo votivo, plasmadas gráficamente, servían —como deliberadamente se proponía hacerlo la madre de María Josefa— para acrecentar la devoción del Señor del Huerto, "para [propiciar] su mayor culto". Es lo que también se propuso lograr don Rosaliano Martínez que, estando en el rancho de Tite —Ticti—, localizado en Atlacomulco (Basurto, 1977: 42), en compañía de un niño, disparó por accidente un arma de fuego que lo rozó y le dejó una cicatriz en la garganta mientras que al niño igualmente lo hirió inflingiendole una cicatriz en la nariz. Como cuenta el propio Rosaliano, se invocaron "los Dulces Nombres de Jesus Maria y José y al Señor del Huerto por lo que quedo con vida", en consecuencia, dándoles las gracias, les dedicó un retablo "para mayor culto a estos Divinos Señores" (véase en Colín, 1981: 68-69).

Buscando igualmente "su mayor culto y beneracion", José Policarpo Velázquez quiso dejar también constancia del prodigio que tanto el Señor del Huerto como el Santo Niño de Atocha realizaron de manera mancomunada cuando, hallándose enfermo y sin más remedio que tener que amputarse una pierna, la familia de Velázquez los invocó para que José Policarpo saliera con vida y con bien de la operación, sin duda alguna, motivo de terror en una época en la cual las intervenciones quirúrgicas comenzaban apenas a aparecer y lejos estaban de tener siempre, y como ocurrió con Velázquez, un venturoso desenlace (véase en Colín, 1981: 72-73).

Más allá de los fines devocionales, ciertamente un objetivo prioritario pero no el único, los retablos votivos que los oferentes de Atlacomulco le dedicaban de cuando en cuando al Señor del Huerto guardaban los más diversos fines, pero sin ir más lejos dejemos que sean ellos mismos quienes los expongan, a partir de sus propias y singulares experiencias cotidianas, no

siempre documentadas por otros medios. Así, a la pretensión de "mayor culto y Beneracion" al Señor del Huerto que, por ejemplo, perseguía el señor don Julián González —representado, por cierto, en un escenario que dista de alcanzar la sencillez, lo que permite nos suponer la posición decorosa que tenía—, a quien había librado de un accidente con sus caballos (véase en Colín, 1981: 74-75), vemos a Rafael Leañes, mayordomo de la hacienda de Toxi ubicada en Atlacomulco (Basurto, 1977: 41), quien en mayo de 1830 mientras trabajaba con los operarios de las yuntas, fue golpeado por un rayo en una pierna y le mató a su caballo. Leañes le dedica un retablo al Señor del Huerto con el fin de guardar y perpetuar la memoria de la "maravilla" que le realizó, a saber: haberle levantado el caballo muerto luego de que los operarios lo invocaron (véase en Colín, 1981: 48-49).

Siempre visto como una constancia de los milagros que el Señor del Huerto les concedía a quienes lo invocaban y pedían su mediación, el retablo votivo constituía también una promesa que, con motivo del problema que se les presentaba, hacían los afectados en aquel aparatoso momento; acaso porque ante los innumerables testimonios que habían ido a parar a su capilla sabían que con el sólo hecho de prometerle el retablo a la imagen esta podía beneficiarlos en su malestar. Pero no faltaban los escépticos, que también podían hacer la promesa de dedicarle un retablo no en el momento mismo del problema, sino luego de haber constatado la efectividad de invocar su mediación y ver que, en efecto, su respuesta había sido favorable. Fue lo que le pasó a un hombre que, víctima de un fuerte dolor, invocó al Señor del Huerto para lograr su restablecimiento, no conforme con ello pensó en cambiar de religión si no se recuperaba. Tras haber visto el poder del "divino Señor" "prometió llevarle este retablo" (Colín, 1981: 58-59).

Vistos por los propios oferentes como mecanismo idóneo para fomentar la devoción y el culto al Señor del Huerto, y como ofrenda para saldar sus deudas contraídas con él, los retablos, al fin y al cabo testimonios de fe que consignaban y perpetuaban acontecimientos locales en los cuales intervenía la imagen venerada y que difícilmente llegaremos a encontrar en las fuentes oficiales e institucionales, eran también un abierto reconocimiento a los prodigios que se le atribuían a la imagen y que había venido acumulando al correr de los años y, como se ha visto hasta aquí, son de lo más diversos. No en vano don Vidal Fuentes, víctima de un accidente causado por la caída de un puente, consecuencia de la crecida del río, invocó al Señor del Huerto y al poco rato salió con todo y su caballo. Como él mismo asevera: "En reconocimiento dedica este Retablo al Señor" (véase en Colín, 1981: 60-61).

Una devoción popular

Solamente 36 retablos votivos dedicados al Señor del Huerto llegaron hasta nosotros, a través de la publicación de Mario Colín, de los cuales 26 están perfectamente fechados en el siglo XIX. No es difícil suponer que hayan sido muchos más —proporcionales a la briosa fama y devoción que iba alcanzando la imagen— y que el tiempo, el deterioro —como se aprecia en algunos que Colín alcanzó a publicar y cuyas cartelas no siempre son legibles—, el extravío, su destrucción o el saqueo contribuyeran a su irremediable pérdida.

Como ocurre con la mayoría de los retablos, que normalmente no son signados por su autor —conocido en el mundo votivo como retablero, milagrero o santero—, es imposible saber a ciencia cierta quién o quiénes crearon aquellos dedicados al Señor del Huerto. No obstante sí podemos conjeturar, como Colín lo hizo, quiénes pudieron realizarlos. Por este autor sabemos de la existencia de dos pintores, padre e hijo, oriundos de Atlacomulco, que vivieron en el siglo XIX y dedicaron su producción en buena medida a fines religiosos. Se trata de Vicente Montiel —quien estudió dibujo y pintura en la Academia de San Carlos, en la ciudad de México, que incluso pintó en 1858 un cuadro de la virgen pastora el cual estaba en la entrada de la capilla del Señor del Huerto— y de su hijo, Jesús Montiel (Colín, 1981: 28-29). Dada esta formación de por medio, su producción artística se identifica con los temas religiosos tratados; y dado que ambos, en tanto oriundos de Atlacomulco, seguramente eran devotos del Señor del Huerto, es posible que sean los artífices de esos retablos que han llegado hasta nosotros.

En efecto, es probable que los Montiel sean los autores materiales de algunos de los retablos votivos que aquí se han venido comentado y que tal como Hermenegildo Bustos, afamado retratista, pero igualmente retablero, se dieran a la tarea de trabajar en la confección de los retablos que los habitantes de Atlacomulco les pedían para dejar constancia de una devoción en la cual ellos, los Montiel, seguramente querían contribuir con su habilidad en la pintura, por tratarse de una imagen que había arraigado en Atlacomulco, su tierra natal.

Huelga decir que, si ellos fueran los autores de esta producción votiva, serían también los autores de las cartelas donde, como ha podido apreciar el lector y pese a la sólida formación que, debemos suponer, tenían ambos pintores, abundan lo que hoy para nosotros serían errores ortográficos, pero que no podemos decir que lo fueran en la época de los Montiel sencillamente

porque las normas y convencionalismos ortográficos no existían todavía. Con justa razón —valga la pena decir— también podemos apreciar "errores ortográficos" en los retablos que pinta Bustos.[48]

¿A dónde nos lleva todo esto? A matizar el argumento que se maneja en los estudios sobre exvotos en el sentido de que a través del análisis de las cartelas, o los textos que los conforman, podríamos descubrir la formación del retablero (Bélard, 1996: 67), ya que es bien sabido, a partir del propio ejemplo de Bustos y podríamos agregar a los Montiel, que así como hubo milagreros notables con una vasta preparación, los hubo también quienes careciendo de formación como pintores, surgidos del pueblo, pero con un talento nato, se dedicaron a pintar retablos. Es como si a través del lenguaje y el discurso (el uso de una escritura con o sin faltas de ortografía) se intentara clasificar el retablo votivo producido en senderos cultos y diferenciarlo de aquel que no lo fue.

Baste decir que somos de la idea de que así como el exvoto fue solicitado y consumido por las clases aristocráticas, gente de posición decorosa, pero también por gente menuda, el exvoto fue cultivado y evidentemente apreciado tanto por los retableros que contaban con una sólida preparación como por aquellos que no la tenían. Era, pues, elaborado y consumido masivamente, sin que esto signifique —como buena parte de los estudiosos del exvoto señalan— que se tratara de una manifestación perteneciente a los sectores populares —el pueblo— o que correspondiera a un arte popular (prácticamente se le ha querido ver como una artesanía).

Debemos recordar que el retablo nació y perteneció a los círculos aristocráticos para después descender y verse apropiado por otros sectores sociales. Su origen nos devalaría entonces que en sus comienzos fue una manifestación de "alta cultura", si se quiere partir de la división clásica de la cultura. Así, siguiendo la propuesta charteriana, partimos del supuesto de que el retablo, efectivamente, fue una manifestación popular, pero no en el sentido de pertenecerle única y exclusivamente al "pueblo" sino que fue consumido por muy diversos estratos sociales y, aunque "manifestación culta" en sus orígenes, más tarde pasó, sobre todo durante el siglo XIX, a pertenecer al dominio de las masas, pero sin que esto quiera decir que las altas capas sociales lo dejaran de consumir o lo abandonaran completamente (Giffords, 2000: 12-13). La naturalización del retablo votivo, como manifestación

[48] Véanse algunos ejemplos en Durand (2000) y Arias y Durand (2002).

popular, obedecería, a que su uso se extendió entre la gente, los feligreses y los devotos de muy distintas condiciones que iban ganando las imágenes de culto como la del Señor del Huerto.

En efecto, ofrecidos lo mismo por gente de decorosa posición económica que por gente sencilla y humilde, los retablos procedentes de Atlacomulco nos arrojan algunas conclusiones interesantes: el acto de ofrecer retablos era una práctica en la que participaban por igual poderosos y desheredados, pues ¿acaso no se antoja de una respetable posición doña Josefa Peláez, la misma que fue atacada por un perro, así como don Julián González, el que tuvo percances con sus caballos? La indumentaria de la primera y el escenario en donde se sitúa al segundo, lejos están de hablarnos de gente sencilla que normalmente parece ser representada en los retablos en espacios domésticos, cerrados y sin gran ornato. ¿Acaso no hay grandes diferencias entre las formas con las cuales *doña* Josefa Peláez y *don* Julián González aparecen referidos en las cartelas, y la manera en la cual aparecen mencionados María de la Luz Álvarez y su esposo Francisco, sin el trato de "doña" y "don"?, ¿y las peticiones que cada oferente le realiza al Señor del Huerto, acaso no tienen notables variaciones? ¿Tendría acaso la misma trascendencia para todos los oferentes pedirle al Señor del Huerto por el restablecimiento de la salud que por el cuidado ante el ataque de un perro fiero que puede antojarse, hasta cierto punto, como una trivialidad si no fuera por el dramatismo y exageración que se le imprimió al prodigio, a partir de la representación del perro, y si no fuera porque este prodigio tendría razón de ser para una mujer que, amén de tener una posición decorosa, estaba sola cuando ocurrió el percance, por no decir que se figuraba que era el Demonio quien se la había aparecido?[49]

Por supuesto, la devoción materializada al Señor del Huerto a través de los innumerables retablos votivos que le fueron dedicados abarcó los más diversos sectores sociales, pero además ocupacionales; hablamos de labradores, peones, administradores y mayordomos de las haciendas y hasta curanderos. La devoción se extendió hasta lo más diverso y variopinto de la

[49] Y puede que no estemos tan errados sobre la condición socioeconómica de doña Josefa Peláez. Al margen de la manera ornamentada con la cual es representada y de ser señalada con el título de "doña", debemos señalar que el primer ayuntamiento de Atlacomulco, en funciones desde 1824, estuvo presidido por el alcalde don Agustín Peláez, ¿acaso pariente de doña Josefa? Es posible que así fuera y que estemos ante el caso de una familia notable que en 1824 vio el ascenso al poder local de uno de sus miembros. Los ayuntamientos decimonónicos, vale la pena destacar, se mantendrían como espacios gobernados y controlados por las élites locales que moraban en ellos. AHMA, Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 1, fs. 1-2.

población de Atlacomulco. Desde luego, y así debe suponerse, la confección de los retablos se encontraba igualmente mediada por el pago pecuniario, pago que no todos podían realizar y que, ciertamente, se traduciría en la pérdida de innumerables testimonios que, por la falta de recursos, no pudieron ser documentados y conservados para la posterioridad.

En efecto, mandados a realizar por gente que contaba con recursos suficientes ninguna extrañeza debe causarnos que don Vidal Fuentes, sin duda ferviente devoto del Señor del Huerto, se haya dado el gusto de pedir la elaboración de dos retablos, uno en 1857 con motivo del percance que sufrió por la crecida del río; y el otro, un año después, en 1858, porque hallándose mal del corazón su familia invocó al Señor del Huerto con lo que de inmediato comenzó a aliviarse. Cabe destacar que don Vidal —el único personaje de quien nos llegaron dos retablos— aparece representado exactamente con la misma fisionomía —barba y bigote— en los dos exvotos (véanse en Colín, 1981: 60-61 y 64-65), lo cual nos advierte que, contrario a lo que comúnmente se piensa sobre los convencionalismos a los que se acudía en el exvoto para representar a las personas, en el sentido de que no importaba que no se les representara fielmente, pues lo importante era fijar, a partir de estereotipos, la idea que se deseaba dar a conocer —juicio que, no obstante, no deja de ser certero—, en este caso don Vidal Fuentes sí es, efectivamente, quien aparece en ambos retablos. El milagrero, sin duda, lo conocía. Tampoco tiene nada de extraño que, en el caso del retablo acerca del prodigio ocurrido a Rafael Leañes, el mayordomo de la hacienda de Toxi, a pesar de que los operarios de las yuntas fueron quienes solicitaron la mediación al Señor del Huerto para que el caballo se pusiera de pie, no fueran ellos quienes precisamente le dedicaran el retablo, primero porque el prodigio no los beneficiaba directamente a ellos y luego porque su confección estaba supeditada a un pago para el cual no todos tenían los medios. Como puede verse, contrario a lo que podría pensarse, la devoción correspondiente al Señor del Huerto, traducida en los retablos que se le dedicaban, lejos estaba de ser un fenómeno que les perteneciera única y exclusivamente a las masas, pues su devoción, popular, aglutinaba a los más diversos sectores de la sociedad de Atlacomulco.

¿Prodigios azarosos? Espacio y devoción

El Santuario del Señor del Huerto —pese a que durante todo el siglo la Iglesia jamás lo consideró como tal— sería llamado así por la población de Atlacomulco quizá porque se veía atiborrado de retablos votivos que daban cuenta de los más diversos prodigios que era capaz de efectuar la venerada imagen, pero sobre todo por el alcance devocional que habría de conseguir más allá de Atlacomulco. Los exvotos que han llegado hasta nosotros constituyen una notable ventana a los portentos que en el siglo XIX se le reconocieron al Señor del Huerto, que sucesivamente conforme pasaba el tiempo fue acumulando y que, por supuesto, no eran producto del azar, todo lo contrario, respondían al espacio en el cual se estaba configurando la devoción y en el cual se inscribía el Señor del Huerto.

En efecto, los prodigios llevados al retablo tomaban carta de naturalización del espacio que los vio nacer. En este sentido los retablos nos ilustran bastante bien acerca de los padecimientos, las enfermedades, los accidentes y los problemas locales que dominaban en Atlacomulco y espacios aledaños durante el siglo; nos remiten a la vida cotidiana de los moradores de la población y, sin duda, recuperan aspectos que pasan desapercibidos en las fuentes oficiales, tales como las experiencias que acercaban a la gente con lo divino.

Respecto a los prodigios que se documentan encontramos que algunos son referidos de manera detallada —discursiva y gráficamente—, quizá porque el oferente desea dejar constancia de las maravillas que ha sido capaz de obrar el Señor del Huerto; desea que se conozcan. Hay otros que son más bien discretos, que no se apoyan tanto en el discurso visual, optando por la prudencia que el discurso escrito ofrece y que reduce considerablemente el número de lectores, mínimo en una sociedad donde predomina el analfabetismo, tal vez porque el prodigio que se debe dar a conocer —dado que se solicitó la mediación del ser divino y no puede evadirse el compromiso que se ha contraído de dedicarle el correspondiente retablo votivo— compromete seriamente al oferente sabedor de la potencialidad de los retablos para convertirse en objeto de dominio público.

Lo anterior podría explicar el caso del retablo que alude a la violación que iba a cometer, en 1816, el hijo de Miguel Flores y que, aunque mucho más explicativo en la cartela, visualmente se reduce en presentar una actitud de agradecimiento con un oferente hincado dándole las gracias al Señor del Huerto por haber evitado el mal, y sosteniendo una cera con las manos, sin

dar mayores detalles del infausto acontecimiento que se iba a cometer (véase en Colín, 1981: 34-35).

Pasando propiamente al peso que el espacio tiene en esta serie de historias particulares consignadas en los retablos debemos advertir que, indudablemente, en estos se hallan referidas la geografía, las actividades y ocupaciones de la población, las enfermedades endémicas del municipio, en fin, hasta las imágenes religiosas presentes en el espacio —las devociones locales— y con las cuales cohabita el Señor del Huerto y, no conforme con esto, influyen de forma notable en los milagros representados y son reconocidos de forma expresa como tales por la población de Atlacomulco. Los retablos votivos mucho nos dicen sobre lo que era Atlacomulco en el siglo xix y sobre lo que la gente, inmersa en un horizonte espacial perfectamente definido, le solicitaba al Señor del Huerto.

En este tenor, ¿acaso no brotan esporádicamente en los retablos las labores del campo y la raspa de magueyes?, actividades que tanto Fortino Hipólito Vera (1880: 93) como Trinidad Basurto (1977: 43) sostienen como predominantes en Atlacomulco (véase imagen 3). ¿Acaso no están colateralmente presentes en el marco de los prodigios que los devotos del Señor del Huerto buscan perpetuar para la posterioridad? Muchos de los accidentes referidos en esta sintomática producción votiva, ¿acaso no involucran animales? (véanse en Colín, 1981: 46-49, 52-55, 60-61, 66-67, 74-75 y 82-83) que, sin duda, nos remiten a la actividad ganadera presente en Atlacomulco desde la época virreinal, pues el espacio contaba desde aquel entonces con "muy buenos pastos para toda suerte de ganados mayores y menores" (García, 2013: 58) alentando, efectivamente, la ganadería.

Tratando de ir más allá de lo evidente, ¿no sería factible suponer que los labradores, un número importante de la población ocupacional en Atlacomulco, muchos de ellos hablantes del mazahua, vieran en el Señor del Huerto, que portaba como cetro una caña de maíz, a un ser divino capaz de socorrerlos en sus actividades agrícolas y en los percances que nunca faltaban? En efecto, es posible, a pesar de que ningún retablo nos ha llegado aludiendo al particular —es evidente por el factor económico que implicaba su confección—, que más allá de la capilla, en los campos, los labradores también buscaban la mediación del Señor del Huerto, pues a pesar de contar con cuerpos de agua —arroyos, ojos de agua, una laguna y, sobre todo, con el paso del río Lerma— que regaban sus tierras estas estaban compuestas más bien por lomeríos pedregosos y estériles (Basurto, 1977: 43; García, 2013: 58),

consecuencia inevitable de la introducción del ganado que, desde la época virreinal había desgastado y erosionado los suelos y, en conjunto con los fríos y las heladas que nunca faltaban (García, 2013: 58; Vera, 1880: 8), hacían precaria la actividad agrícola y necesaria la intervención del Señor del Huerto en su deseado desenlace venturoso. Como fuera, el caso es que la actividad agrícola tampoco escapa al escenario recreado por el retablo (véase Colín, 1981: 48-49), algo comprensible, pues el espacio que los vio nacer era agrícola, rural.

En este espacio también predominaban entre la población las fiebres, los dolores de costado, el reumatismo y las afecciones cardiacas (Vera, 1880: 93; Basurto, 1977: 43); ¿acaso la gente le pediría al Señor del Huerto que intercediera por ellos en aras de conseguir el restablecimiento de su salud con motivo de estas enfermedades endémicas que los afectaban continuamente? Así parece, pues de otra manera ¿cómo explicar que los escasos, pero significativos, retablos que han llegado hasta nuestros días den cuenta de la capacidad de esta imagen para devolverle la salud a sus devotos? En efecto, tema dominante en la agenda votiva de la época, abundan los retablos dedicados al Señor del Huerto en los cuales sus devotos aluden a los prodigios realizados por esta imagen para devolverles la salud (véase imagen 3). Fiebres, dolores, hemorragias, enfermedades nerviosas y afecciones cardiacas —el llamado "mal del corazón", a veces señalado también como la enfermedad del pecho "por malicia"—, desfilan sin cesar por los retablos del Señor del Huerto (véanse en Colín, 1981: 38-39; 50-51; 64-65; 76-77y 80-81).

Quizá valga la pena comentar el caso de Rafael Becerril, curandero del pueblo, quien al verse incapaz de ejercer con éxito su ocupación —pues se consideraba escaso de conocimiento ante los males que aquejaban a sus pacientes— prometió dedicarles un retablo al Señor del Huerto y a María Santísima cuando llegaran a verse sanados por lo menos 25 de sus enfermos. El portento rebasó con creces la solicitud de Becerril, ya que en lugar de curar a 25 enfermos el Señor del Huerto y su madre terminaron sanando a 35. La descripción que el retablo da sobre los males curados es reveladora. *Grosso modo*, encontramos el alivio de crisis nerviosas, sustos, cólera, enfermedades de pecho, pulmonías, dolores de costado, cáncer, tifo, males del corazón, dolores de estómago y reumatismo (véase en Colín, 1981: 80-81).

Las maravillas atribuidas al Señor del Huerto abarcaban diversidad de aspectos, pues comprendían igualmente auxilio en accidentes, cura de ceguera, intercesión en el éxito de las intervenciones quirúrgicas, socorro en los ahogamientos y, cosa curiosa, en la resurrección de los muertos (véase Colín,

1981: 32-33; 36-37; 40-41; 46-47 y 72-73). Por supuesto, su intercesión contra la muerte, de la cual el quebranto en la salud podía convertirse en su preludio, nunca dejó de estar presente en la mente de los devotos de esta efigie de Cristo. Distante de verse ajeno a los problemas que aquejaban a la población en aquella época que atravesaba el siglo y que constituían la nota cotidiana en Atlacomulco, el Señor del Huerto socorría también a aquellos que viéndose en desgracia ante los asaltos en los caminos, como consecuencia del bandolerismo —tan común en el México decimonónico—, solicitaban su ayuda; incluso a quienes eran víctimas de riñas causadas por la embriaguez (véase Colín, 1981: 44-45; 70-71 y 84-85) un problema recurrente en Atlacomulco y que llena miles de legajos del ramo de justicia de su archivo.

Por último, valga la pena comentar un retablo excepcional que nos revela no sólo el evidente impacto de los grandes problemas nacionales de mediados de siglo entre las poblaciones ajenas a la ciudad de México como Atlacomulco, sino también el peculiar modo de entender la religión por parte del creyente quien, en esta ocasión, y con cierto margen de maniobra, dejó constancia de un prodigio que por la forma en que fue solicitado espantaría al más ortodoxo de los ministros de lo sagrado, sobre todo al de aquellos convulsos años que marcaron el compás de la Reforma y en los cuales la Iglesia se vio y se sintió gravemente asediada por las ideas rojas de los liberales. El oferente invocó de forma peculiar al Señor del Huerto, le solicitó su mediación y al ser beneficiado quiso dejar constancia del prodigio valiéndose del retablo votivo, pero no conforme con esto se propuso hacerlo del dominio público al depositarlo en la capilla del Señor del Huerto. Por fortuna para nosotros, el retablo sobrevivió a sus días de confección.

Ocurre que el 26 de febrero de 1857 el oferente —cuyo nombre no figura en el retablo que mandó pintar, acaso como medida precautoria por lo que se atrevió a hacer— se disponía a ir a la hacienda de G. de Bravo, pero en eso sucedió que se puso malo. Hallándose gravemente enfermo y padeciendo un fuerte dolor invocó el auxilio del Señor del Huerto, pero quizá buscando que su súplica fuera todavía más efectiva, el afectado no dudó en incurrir en la amenaza, dando a entenderle al Señor del Huerto que, en caso de no restablecerse ¡cambiaría de religión! Lo que consta en el retablo es que "al instante sintio alivio y pronto se restablecio y prometio llevarle este retablo" al haber recibido el favor demandado (véase en Colín, 1981: 58-59). Conviene decir que la amenaza de la que se valió para conseguir sus caros propósitos nos remite, por un lado, a una peculiar manera de entender la religión por parte

del creyente al pensar que mediante amenazas, algo que la ortodoxia católica sin duda le hubiera recriminado, aseguraría una respuesta favorable por parte del santo Cristo. Por otro lado, ciertamente no podemos soslayar que la amenaza se inscribía en una época que auguraba la libertad de creencias y planteaba como posibilidad futura, y no muy remota, la libertad de cultos. Al respecto, no podemos dejar de hacerle notar al lector que el retablo deja fiel constancia del día en que ocurrieron la amenaza y el consecuente prodigio. Fue el 18 de febrero de 1857, unos días después de que se juró la Constitución liberal —el 5 de febrero— y que, a juicio de la Iglesia católica, era "herética" y cuyos enconados debates que culminaron en esta carta magna habían tocado, entre otros aspectos capitales y sensibles para la época, la libertad de cultos.[50]

Devociones conciliadas

Finalmente, es pertinente advertir que, aunque dedicados al Señor del Huerto, los retablos estuvieron lejos de ser siempre un expreso reconocimiento y agradecimiento que sólo a él se le daban y que únicamente a él se le destinaban. En efecto, los retablos vistos desde otro ángulo nos develan mucho más de lo que podría suponerse. En primer lugar huelga decir que, destinados al Señor del Huerto y remitidos en última instancia a su capilla, los retablos nos corroboran la briosa devoción que se tejió en torno a esta imagen en Atlacomulco. No obstante, son también un acceso a las devociones que, alternas a la del Señor del Huerto, los creyentes estaban configurando a nivel local y, sobre todo, personal.

Llama la atención que, invocado invariablemente por los devotos, en toda clase de problemas, males y angustias, el Señor del Huerto fuera solicitado, en no pocas ocasiones, junto con otros tantos seres divinos. Muchas veces aparece con su madre en diversas advocaciones (la virgen de la Soledad,

[50] Sobre el particular véanse las prolongadas discusiones sostenidas en las sesiones del 29 de julio al 5 de agosto de 1856, y del 24 y 26 de enero de 1857 por el Congreso Constituyente encargado de elaborar la Constitución, y que son reproducidas por Zarco (1857, t. i: 771-876; t. ii: 5-96 y 808-826). Al final la Constitución de 1857 terminó conduciéndose con moderación en el tema de la libertad de cultos, como podemos apreciar en su artículo 123 (*Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, sancionada y jurada por el congreso general constituyente el día 5 de febrero de 185*, México, Fondo de Cultura Económica 1957, pp. 74-75, ed. facs.), y habrá que esperar a la emisión de las Leyes de Reforma de 1860, que la establecieron sin titubeos (artículo 1º, *Código de la Reforma o colección de leyes, decretos y supremas órdenes, expedidas desde 1856 hasta 1861,* México, Imprenta Literaria, 1861, pp. 133-137).

Nuestra Señora del Carmen, María Santísima o la virgen de Guadalupe, la patrona del pueblo) (véase imagen 3) (véase Colín, 1981: 38-41; 50-51; 62-63 y 80-81), con la Sagrada Familia, Jesús María y José; con el Santo Niño de Atocha o con San José (véase Colín, 1981: 52-53; 66-69 y 72-73), quedando de manifiesto que a través del retablo votivo el inquisidor puede advertir las devociones que se tejían de manera personal entre los oferentes quienes, aunque devotos de otros seres divinos, no podían desligarse ni ignorar al Señor del Huerto, figura de devoción siempre representada en el retablo, aunque a veces ausente en la cartela (véase Colín, 1981: 52-53 y 66-67).

Por último quisiéramos agregar que, representado e invocado por lo menos dos veces, la presencia del lejano Santo Niño de Atocha (véase Colín, 1981: 66-67 y 72-73), que contaba con su propio santuario en Plateros, Zacatecas, nos indica, por un lado, el amplio radio de alcance que podían tener determinadas imágenes las cuales, pese a las adversidades que la inseguridad de los caminos, las distancias, la falta de comunicaciones y las convulsiones políticas de la época les imponían, eran conocidas incluso en los lugares más recónditos. Por otro lado, su presencia nos habla de la incorporación de otras imágenes a la devoción de los habitantes de Atlacomulco la cual comenzaba a sobrepasar el nivel estrictamente local, con las imágenes que aquellos conocían, tenían y veneraban.

Los devotos estaban siempre dispuestos a venerar seres divinos extraños y lejanos, sin menoscabo de los propios, quizá porque —tal vez así lo pensaban— entre más seres divinos fueran venerados, mayores serían las posibilidades de obtener los favores, serían más las opciones a las cuales acudir. Conciliar lo propio con lo extraño no sería tarea difícil de lograr, como los retablos que incorporan lo uno y lo otro, según así nos lo dan a entender.

Reflexiones finales

La veneración al Señor del Huerto materializada, por supuesto, en su fiesta se había afianzado entre la población de Atlacomulco al mediar el siglo xix, cuando sobrevino el conflicto liberal-conservador, que abarcó exactamente una década (1857-1867) y, sobre todo, cuando se resolvió en favor de la causa liberal a cuyo triunfo echaría a andar un ambicioso conjunto de reformas en aras de modernizar y secularizar al país. Entre otros aspectos, consideraba la regulación y la disciplina, por no decir la reducción, de las fiestas religiosas

que realizaban las masas y que se habían venido enraizando entre la población desde hacía tiempo. Habían pasado ya seis décadas desde que el portentoso Señor del Huerto se había hecho de su propio templo para su veneración, al que acudían sus devotos a orarle, a festejarlo y, evidentemente, a agradecerle o a enterarse de los sucesivos milagros que se le fueron atribuyendo y reconociendo a través de los retablos votivos. Devoción profundamente arraigada, compartida por una numerosa concurrencia que se daba cita en el marco de la fiesta septembrina que cada año se verificaba. Las autoridades locales sabían perfectamente de la importancia de esta fiesta para la comarca y eran conscientes de los desórdenes que podían presentarse, dado que asistía una profusa muchedumbre; así que, incapaces de ejercer el control en no pocas y sucesivas ocasiones, intentaron regularla. El interés por imponer un orden no puede ser más que revelador. La fiesta, sin duda, había adquirido una relevancia en la cual se había estado trabajado durante seis décadas y, al final, los frutos se materializaban. No cabe duda, luego de todo lo expuesto, que este afamado Cristo logró hacerse entre los pobladores de un lugar que, de manera definitiva, ya no perdería.

Como si fuese una prolongación de un fenómeno de largo aliento, verificado desde el siglo xvi, a comienzos de la época virreinal en la cual, como advierte Castañeda (2015: 183), la monarquía hispánica, a raíz de la Contrarreforma, dirigió su atención hacia nuevas advocaciones asociadas a la Pasión de Cristo, la promoción del culto al Señor del Huerto en Atlacomulco parece constituir uno de los últimos capítulos de este proceso de "institucionalización de las imágenes de la Pasión" en el cual aquellas imágenes, de ser meros actores del drama de la Semana Santa, pasaron a convertirse en patronos formales o, como en nuestro caso de estudio, patronos informales de sus comunidades, "siendo en algunos casos el centro de la devoción local".

Por último, no es aventurado afirmar que en esta promoción tuvieron un papel determinante los actores sociales más acomodados y privilegiados de Atlacomulco, pues la elevación al altar de esta imagen empleada en la Pasión de Cristo ¿acaso no contó con el visto bueno del cura párroco quien, además, se apresuró a emprender y concluir los trabajos de su capilla? Los primeros retablos votivos, realizados por pintores oriundos de Atlacomulco, que contribuirían a aumentar y mantener la veneración al Señor del Huerto, ¿acaso no incluyeron a una mujer de una familia que, años más tarde, se vincularía con el poder local como fue el caso de doña Josefa Peláez, o al administrador de una hacienda, que fue el caso de don Trinidad Monroy?

¿Qué decir, en fin, de los demás retablos que abarcaron a otra tanta gente que, como don Vidal Fuentes, tuvo la suficiente solvencia económica para costear su elaboración? Y otras ofrendas tales como las alhajas del Señor del Huerto que le fueron hurtadas, justamente por el valor que podían ofrecer, ¿acaso no nos hablan de una devoción alimentada por una población que, lejos de desinteresarse en el Señor del Huerto, hizo todo lo posible para propiciar "su mayor culto y veneración", dado que tenía medios disponibles para contribuir en ella? Así de sugestivo puede ser el estudio de esta devoción local decimonónica.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México
Caja 21, Libro 1

AHMA Archivo Histórico Municipal de Atlacomulco
Presidencia Municipal, vol. 11, exp. 1.
Presidencia Municipal, vol. 16, exp. 2.
Presidencia Municipal, vol. 17, exp. 2.
Presidencia Municipal, vol. 20, exp. 6.
Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 1.
Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 9.
Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 13.
Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 17.
Actas de Cabildo, vol. 1, exp. 20.
Actas de Cabildo, vol. 2, exp. 7.
Actas de Cabildo, vol. 2, exp. 10.
Actas de Cabildo, vol. 3, exp. 1.
Actas de Cabildo, vol. 3, exp. 2.
Actas de Cabildo, vol. 3, exp. 5.
Actas de Cabildo, vol. 3, exp. 6.
Actas de Cabildo, vol. 3, exp. 8.
Actas de Cabildo, vol. 4, exp. 2.
Actas de Cabildo, vol. 4, exp. 7.
Actas de Cabildo, vol. 4, exp. 8.
Actas de Cabildo, vol. 5, exp. 2.

APA Archivo Parroquial de Atlacomulco
Caja 57, Sección Disciplinar.
Serie Providencias, vol. 1.
Providencias diocesanas, vol. 2, fs. 8v-9r.

AHMJ Archivo Histórico Municipal de Jocotitlán
Caja 1848-1850.
Testamento 1848, f. 1.
Documento sin fecha, testamento de Vicente Sánchez, fs. 1-4.

Bibliografía

Alberro, Solange (2000), "Retablos y religiosidad en el México del siglo XIX", *Retablos y exvotos,* México, Artes de México-Museo Franz Mayer, pp. 8-31 (Colección Uso y Estilo, núm. 8).

Arias, Patricia y Jorge Durand (2002), *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos XIX y XX,* México, Universidad de Guadalajara-El Colegio de San Luis.

Artes de México (2000), *Revista-libro Artes de México: Exvotos,* núm. 53.

Atlacomulco (1980), *Atlacomulco: inventarios generales de los archivos municipal y parroquial,* México, Gobierno del Estado de México-Fonapas (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 96).

Basurto, Trinidad (1977), *El arzobispado de México, jurisdicción relativa al Estado de México,* México, Gobierno del Estado de México (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 60).

Bélard, Marianne y Philippe Verrier (1996), *Los exvotos del occidente de México,* México, El Colegio de Michoacán-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Bélard, Marianne (1996), "Un acercamiento a los exvotos del Santuario de San Juan de los Lagos", en Marianne Bélard y Philippe Verrier, *Los exvotos del occidente de México,* México, El Colegio de Michoacán-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 61-92.

Castañeda García, Rafael (2015), "La construcción de una devoción regional. 'El milagroso santo Ecce Homo' de San Miguel el Grande", en Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico,* México, El Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 183-208.

Chartier, Roger (1995), *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación,* México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Colín, Mario (1981), *Retablos del Señor del Huerto que se venera en Atlacomulco,* México, Gobierno del Estado de México (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 50).

Corral Castañeda, Antonio (2010), *El Santuario del Señor del Huerto, 1810-2010, Bicentenario de su construcción,* México, Comité Organizador de las Fiestas del Bicentenario de la Construcción del Santuario del Señor del Huerto.

Durand, Jorge (2000), "Los retablos de Hermenegildo Bustos", *Revista-libro Artes de México: Exvotos,* núm. 53, pp. 46-55.

García Castro, René (2000), "Tradición, matrimonio y patrimonio. Una familia de caciques mazahuas en el siglo xvii, vista a través de sus testamentos", en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Jocotitlán*, México, El Colegio Mexiquense-Ayuntamiento de Jocotitlán (Cuadernos Municipales 14), pp. 33-72.

García Castro, René (coord. y ed.) (2013), *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550,* México, Facultad de Humanidades/Universidad Autónoma del Estado de México.

Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Giffords, Gloria Fraser (2000), "El arte de la devoción", *Revista-libro Artes de México: Exvotos,* núm. 53, pp. 8-23.

La Biblia Latinoamérica (2005), España, San Pablo, Editorial Verbo Divino.

Retablos y exvotos (2000), México, Artes de México-Museo Franz Mayer (Colección Uso y Estilo, núm. 8).

Sánchez Lara, Rosa María (1990), *Los retablos populares. Exvotos pintados,* México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Velázquez Mejía, Eustaquio Arturo (1996), *La fiesta: espacio, manifestación y comunicación de cotidianidad histórica. Un análisis de la fiesta del Señor del Huerto, Atlacomulco, Estado de México,* México, Universidad Autónoma del Estado de México (Colección Sol y Ciencia, núm. 1).

Vera, Fortino Hipólito (1880), *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado,* Amecameca, Imprenta del Colegio Católico.

Wobeser, Gisela von (2016), *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Zarco, Francisco (1857), *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857,* 2 ts., México, Imprenta de Ignacio Cumplido.

Zires, Margarita (coord.) (2014), *Las transformaciones de los exvotos pictográficos guadalupanos (1848-1999),* México, Universidad Autónoma Metropolitana/ Unidad Xochimilco-Iberoamericana Vervuert-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Rice University (Colección Los ojos en las manos, Estudios de Cultura Visual, núm. 3).

Documentos

Código de la Reforma (1861), *Código de la Reforma o colección de leyes, decretos y supremas órdenes, expedidas desde 1856 hasta 1861,* México, Imprenta Literaria.
Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos (1957) [1857], *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, sancionada y jurada por el congreso general constituyente el día 5 de febrero de 1857,* México, Fondo de Cultura Económica, ed. facs. del texto publicado por la Imprenta de Ignacio Cumplido.

Hemerografía

La Sociedad (1860), *La Sociedad. Periódico político y literario,* México, segunda época, t. VI, núm. 931, 21 de julio de 1860.

Veneraciones marianas



Espacios sagrados de devoción, las capillas a la virgen de Loreto en el Bajío novohispano

*Erika González León**

Introducción

Hacia el siglo XVIII en el Bajío novohispano se produjo un auge económico derivado, en suma, por el flujo de personas a las zonas mineras lo cual trajo consigo el aumento en la producción de cereales, de la industria ganadera y de textiles. Este fulgor se tradujo en proyectos para renovar la infraestructura de la región; se inició la traza de caminos, la construcción del sistema hidráulico y la remodelación urbana. Es importante puntualizar que el costo de estas mejoras fue sufragado por las acaudaladas familias que mudaron su residencia a estas renovadas ciudades y villas.

Además del arribo de bienes y fortunas, los nuevos linajes llevaron consigo elementos culturales y religiosos que repercutieron en la región. Un ejemplo de esto es la devoción a la virgen de Loreto, que contó con el amparo del conde Manuel Tomás de la Canal Bueno de Baeza, caballero de la Orden de Calatrava; del religioso Juan Caballero y Ocio y de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri quienes no escatimaron fortuna ni empeño para establecer y difundir el culto a la lauretana en la región abajeña y en territorios circunvecinos.

* Universidad Nacional Autónoma de México.

Origen del culto a la virgen de Loreto

Las primeras noticias sobre el culto a la Santa Casa y virgen de Loreto datan del siglo xiii. Cuenta la tradición que la habitación donde María aceptó ser la madre de Jesús y donde se dio el milagro de la Encarnación de Dios, se vio acechada en aquel siglo por musulmanes que invadieron Tierra Santa, por lo que un grupo de ángeles reubicó la morada a tierra de fieles para protegerla, específicamente la llevaron a la región de Tersato en Dalmacia donde permaneció por tres años. Sin embargo, el 10 de diciembre de 1294 de nuevo fue trasladada a otro lugar seguro en Italia, en la región de Ancona cerca de un bosque donde crecía el árbol de laurel o *lauretum*, de donde tomó el nombre la devoción, es decir Loreto. Unos años más tarde, y debido a las rencillas entre los pobladores de la zona, la habitación fue reubicada a la cima de una colina cerca del camino que lleva a Recanati en el mar Adriático, siendo esta su ubicación definitiva.[1] La pequeña habitación donde vivieron la virgen María y Jesús es considerada una portentosa e invaluable reliquia. Debido a su tamaño y para protegerla se le construyó un receptáculo de mármol, así como un santuario para propiciar su culto y devoción.

Para favorecer el culto a la Santa Casa y a la virgen asociada a ella, la Iglesia católica promovió la fundación de santuarios y la factura de imágenes que detallaran los poderes taumatúrgicos de la lauretana. En un principio, quedó en manos de la orden seráfica de San Francisco la responsabilidad de administrar e impulsar el culto, sin embargo, siglos después la Compañía de Jesús se apropió de ella. Las constantes traslaciones de la virgen y los inconvenientes que sufrió durante estas hicieron de ella la devoción indicada para los peregrinos y para los viajeros, razón por la cual los misioneros jesuitas que se aventuraban en los territorios conquistados por la Corona española la tomaron como patrona principal. Desde 1554 se reconoció a los ignacianos como Penitenciarios Apostólicos del Santuario de la Virgen (Alcalá, 2007: 289-290).

[1] Sobre la historia de la traslación de la Casa de Nazaret se puede revisar: Turselino (1603), *Historia lauretana en que se cuentan las translaciones, milagros y sucesos de la Santa Casa de Nuestra Señora de Loreto*; Juan de Burgos (1671), *Discursos historiales panegíricos de las glorias de la serenísima Reyna de los Ángeles en su sagrada casa de Loreto;* y Francisco de Florencia (1689), *La casa peregrina de nuestra Señora de Loreto.*

La iconografía lauretana y su Santa Casa

A la virgen, en su advocación de Loreto, se le representa de dos maneras: una asociada al momento de la traslación de su morada y otra donde ya está establecida; es decir, una vinculada a la representación del espacio sagrado y otra propiamente a la imagen consagrada, pero ambas tienen atributos y características propias.

En la primera tipología la virgen María suele vestir una túnica y manto sin mayor ornamentación, se le representa como una mujer joven de cabello suelto que permanece de pie o sentada sobre el tejado a dos aguas en su casa de ladrillos; indudablemente está acompañada por su hijo quien sostiene la esfera del mundo en la mano izquierda.

En la segunda categoría, es la misma mujer joven de cabello largo, pero ahora viste una basquiña ricamente adornada con joyas e hilos de perlas que cruzan sobre una banda con la cual sostiene a su pequeño hijo, porta además una tiara papal (véanse imágenes 1 y 2). Tanto Francisco de Florencia como Juan de Burgos, célebres escritores jesuitas, explican que la virgen debe portar esta insignia pontificia con tres coronas reales, ya que la tiara se la otorgó el papa Julio II (1503- 1513) tras salvar a la ciudad de Recanati de una epidemia y las coronas le fueron colocadas a la virgen por cada uno de los integrantes de la Santísima Trinidad (Burgos, 1671: 152- 175; Florencia, 1689). Para la Nueva España y en general para los virreinatos indianos se prefirió la tiara.



Imagen 1. Thomas Scheffler, *Domus Aurea*, 1731, grabado en papel. Fuente: Engelbrecht y Scheffler (1732: lámina 40). Imagen de dominio público.



Imagen 2. Hieronymus Wierix, *Virgen de Loreto con escudo papal de Leon XI*, Amberes, *ca.* 1603, grabado en papel, 94 × 65 mm. Fuente: Rijksmuseum (2018). Imagen de dominio público.

Sobre la habitación de Nazaret y el espacio consagrado a esta devoción existen tres tipos de edificios. El primero es la capilla anexa al templo, que corre paralela a la nave de este. Suele ser de menor tamaño, pues se respeta la jerarquía del templo. En su interior se resguarda un altar dedicado a la lauretana, como advocación principal; un ejemplo de esta capilla es la ubicada en San Luis Potosí y Atotonilco (Hernández, 2009: 53). El segundo es la casa-capilla, este espacio puede estar adosado al templo o como un edificio adjunto, pero su ingreso es por la nave de la iglesia. En su interior se halla una réplica exacta de la habitación de María y suele tener un camarín, como lo son la capilla de Tepotzotlán y la de San Miguel de Allende. La tercera capilla, que es la menos común, la conforman altares de doble vista que se conectan por la parte posterior a una pequeña habitación la cual hace las veces de camarín, pero no son espacios dedicados exclusivamente al culto lauretano como es el caso de la iglesia de San Luis Gonzaga de Bacadéhuachi, en Sonora.[2]

[2] Esta hipótesis e información me fueron proporcionadas por Clara Bargellini Cioni del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien prepara un escrito al respecto titulado: *Presence and Absence: The Holy House of Loreto in Spanish America*, a publicarse por la University of Victoria, Canadá.

La virgen de Loreto en la Nueva España

La llegada de la devoción a los territorios españoles de ultramar se debe a los jesuitas quienes desde sus primeras incursiones, en 1572, trajeron consigo reliquias y estampas de la lauretana. Sin embargo, fueron los italianos Juan Bautista Zappa y Juan María Salvatierra quienes arribaron a la Nueva España en 1675 con copias, "tocadas al original", de la cabeza y las manos de la virgen y del Niño Jesús de la escultura que se veneraba en Italia. Posteriormente, solicitaron que se trajera "[...] de la Italia las medidas y tamaños de la casa. Todo vino a medida del deseo" (Florencia, 1755: 154) con lo cual fue posible la construcción en la iglesia y Colegio de San Gregorio de la ciudad de México de la primera casa-capilla lauretana que sirvió, aparentemente, de paradigma para la construcción de las demás capillas que se fundaron durante el siglo XVIII en territorio novohispano (Florencia, 1755: 83-84; Gonzalbo, 1997: 260-264).[3] Desafortunadamente, esta capilla fue demolida en el siglo XIX.

Si bien queda establecido que fue la Compañía de Jesús la que impulsó el culto a la lauretana en el Nuevo Mundo, existieron fundaciones independientes en el Bajío mexicano y este es el tema de esta investigación en la cual se expondrán las contribuciones de célebres personajes que ayudaron a la expansión del culto.

La virgen de Loreto en el Bajío mexicano

El XVIII fue un siglo de bonanza para la región abajeña debido a la reactivación económica, en suma, gracias al auge minero, a la riqueza de sus tierras de labor, a las haciendas de ganado y las industrias derivadas de él, las fábricas de textiles y el comercio. Hacia finales del siglo XVII, en la ciudad de Santiago de Querétaro se iniciaba un proceso de remodelación y edificación de algunos de los inmuebles religiosos que la conformaban. Se construía, por ejemplo, el Colegio e Iglesia de San Ignacio de Loyola y el Seminario de San Francisco Xavier; el templo de Santa Cruz estaba siendo remodelado en el crucero, el coro y la sacristía, además de que se le estaba agregando un

[3] La iglesia de San Gregorio fue, presuntamente, la primera de esta tipología. En 1715 se le integró el camarín y durante las epidemias de 1737 y 1738 se reformó la capilla. Se tiene el conocimiento en total de cinco construcciones lauretanas modificadas o fundadas durante el siglo XVIII: la del Colegio de San Gregorio, la del Colegio de San Francisco Xavier en Tepotzotlán, la del Convento de San Francisco en Querétaro, la de San Miguel de Allende y la del Santuario de Atotonilco; es decir, dos de adición jesuita, una franciscana y otras dos administradas por el clero secular a través del mecenazgo de un particular.

camarín y se ampliaba el convento. La recién llegada orden de Santo Domingo estrenaba su propio templo y convento. El Convento de San Antonio, de frailes dieguinos, fue favorecido con nuevos colaterales y en el atrio del Convento de San Francisco se estaban construyendo dos capillas sólo por mencionar algunas de las transformaciones de la ciudad costeadas por el célebre benefactor, el religioso Juan Caballero y Ocio. Como alcalde principal, este continuó con las empresas religiosas de su padre Juan Caballero y Medina y apoyó la construcción de edificios además de patrocinar diversas obras pías como capellanías, donaciones y dotes para huérfanas queretanas.[4]

Hacia 1699 aproximadamente Caballero y Ocio ordenó la construcción de una capilla lauretana en el atrio del convento de San Francisco; si bien, esta no existe actualmente, las referencias históricas permiten reconstruir un poco su aspecto. Se sabe que la "iglesia de Nuestra Señora de Loreto con su casita adentro sita en el cementerio del señor San Francisco […] quedó perfectamente acabada con toda curiosidad y esmero […] sin que falte cosa alguna, por estar con mucha sobra en el adorno de su divino culto, en que puso su devoción todo esmero, solicitud y desvelo dicho Bachiller don Juan Caballero y Ocio".[5] (Zelaá, 1803: 51- 52).

Tal como se menciona, la capilla estaba cerca del cementerio de San Francisco. Se dice que tenía una *casita adentro* la cual puede catalogarse como una casa-capilla. En otro documento se corrobora lo anterior cuando se menciona que fue realizada "según las medidas de la verdadera casa lauretana",[6] que era una característica de este tipo de edificios. Por ser réplicas exactas de la original sus dimensiones debieron ser las siguientes: 31¼ pies de largo por 13 pies y 14 pulgadas de ancho por 15 pies de alto (aproximadamente 9.52 metros de largo por 4.10 de ancho por 4.32 de alto). Las capillas de Loreto que se mencionarán líneas abajo, así como la de Tepotzotlán —y seguramente la del Colegio de San Gregorio de la ciudad de México— también tienen estas medidas. Incluso se hace referencia a algunos rasgos de la construcción: "[...] una pequeña iglesia de bóveda, baxo de la cúpula ó media

[4] Juan Caballero y Ocio nació en la ciudad de Querétaro en 1644, realizó sus estudios religiosos en el colegio jesuita de San Pedro y San Pablo de la ciudad de México. Gracias a la gran fortuna familiar, producto de la ganadería principalmente, Caballero y Ocio sufragó la construcción de algunos templos en su ciudad natal. Murió el 11 de abril de 1707 (Rincón, 2013; Montoya, 2010 y *Biografía del muy reverendo Padre doctor don Juan Antonio Pérez de Espinosa. Fundador de la Congregación del Oratorio de Nuestro Santo Padre Felipe Neri, en la Villa de San Miguel el Grande*, 1942, México, Imprenta Barrie).

[5] Archivo Histórico Nacional (en adelante, AHN), Diversos-colecciones, 27 n. 66. f. 2v. Documento transcrito en Rincón (2013: 165-170).

[6] AHN, Diversos-colecciones, 27 n. 66. f. 3.

naranja, y se halla en el día con bastante decencia y adorno, y algunas fincas para su culto".[7] Es importante señalar que no existe referencia alguna sobre la existencia de un camarín, lo que la diferencia de San Gregorio. Aun cuando no queda testimonio sobre la imagen que presidía el retablo central, seguramente se trató de una escultura "[...] á cuyo bellísimo *simulacro* de Nuestra Señora de la misma advocación, adornó de preciosísimas alhajas, donándole todas las perlas y joyas que eran de su madre, las que se valuaron entonces en ciento cuatro mil pesos" (Osores, 1908: 120-121). La devoción de Caballero y Ocio por la lauretana trascendió hasta su muerte, acaecida el 11 de abril de 1707, pues sus restos fueron colocados en la Capilla de Loreto y más tarde fueron trasladados a la Iglesia de Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe, al ser destruida la capilla a mediados del siglo xviii.

El benefactor queretano hizo otras contribuciones destacables y de interés para esta investigación. Participó económicamente en la reedificación del noviciado del Colegio de Tepotzotlán, de donde quizá proviene su afinidad por esta devoción. Asimismo, hacia 1700, realizó una aportación de mil pesos para la creación de la portada del Oratorio de San Felipe Neri de la ciudad de México, y fincó 8 000 pesos en censos para que con sus réditos la congregación comprara pan; y, mientras vivió, cada semana los dotaba con un carnero y medio. Al Colegio de Belén, que era administrado por los oratorianos, les otorgaba el doble de carne e hizo aportaciones económicas durante la construcción del recogimiento. La afinidad por San Felipe y su instituto lo llevaron a sumarse a dicha congregación, como señalaba en su testamento en el que especificaba que era congregante de la Venerable Unión Felipense.[8]

Además de sufragar obras pías, Caballero y Ocio fue bienhechor de quienes deseaban acercarse a la vida religiosa, entre ellos Juan Antonio Pérez de Espinosa[9] quien desde temprana edad fue a vivir a casa de su benefactor.

[7] ahn, Diversos- colecciones, 27 n. 66. f. 2a.

[8] Archivo General de Notarías (en adelante, agno), *Testamento hecho para dicho don Juan Caballero y Ocio*, notario 200, José Diez Hortuño (1704-1706), libro 1348, fs. 89-103. Debemos puntualizar que el Oratorio de San Felipe Neri es una congregación de religiosos seculares que viven en comunidad, mantienen los mismos votos que cuando se ordenaron y sus miembros pueden pertenecer a otras asociaciones religiosos, incluso tienen la libertad de separarse del instituto felipense cuando lo deseen.

[9] Juan Antonio Pérez de Espinosa nació el 6 de septiembre de 1676 en el Valle de Temascaltepec donde su familia poseía haciendas. Fue hijo de Isidro Pérez de Espinosa y Gertrudis de Miraelrío y Tovar. Desde muy joven se trasladó a Querétaro donde fue educado a expensas de Juan Caballero y Ocio. *U*na vez ordenado como sacerdote, Caballero y Ocio le pide *que sea* su administrador de bienes y obras de caridad, sin embargo, *Pérez de Espinosa* rechazó la oferta, pues tenía la intención de unirse a las campañas misioneras en tierras de infieles junto con el padre Antonio Margil. Tras fundar el Oratorio de San Felipe Neri de San Miguel el Grande, se traslada a España y Roma para conseguir la aprobación pontificia y regia, labor que le tomará más de 11 años. Pérez de Espinosa falleció el 21 de septiembre de 1747

Este lo adoptó como discípulo y pagó la totalidad de sus estudios. Pérez de Espinosa se unió, al igual que su mecenas, a la Congregación de Clérigos Seculares de Santa María Guadalupe, en la que fungió como prefecto y como su representante ante Roma y España. Muchas de las dádivas y cargos que obtuvo se los debía a su mentor quien se empeñó en colocarlo entre la alta élite eclesiástica abajeña. En la Cuaresma de 1712, Juan Antonio decidió ir a San Miguel el Grande, tras recibir la invitación del padre Cristóbal Ramírez, párroco de la villa, para celebrar alguna de las misas de la temporada. Después de unos efusivos sermones que movieron el espíritu de algunos fieles, una comitiva le solicitó que se mudara a la villa. El ofrecimiento fue de gran interés para Pérez de Espinosa, ya que San Miguel era el sitio perfecto para llevar a cabo uno de los proyectos que por varios años rondaron su cabeza: fundar la Congregación de San Felipe Neri, de quien era devoto al igual que su maestro Caballero y Ocio. Una vez aceptada la invitación envió petición formal al obispo de Michoacán, Felipe Ignacio Trujillo y Guerrero, para que concediera su licencia. Los vecinos de la villa apoyaron el proyecto y enviaron misivas al Cabildo en las que exponían lo indispensable y valiosa que sería la llegada de oratorianos a la villa, pues su tarea principal sería poner orden en la cofradía de negros y mulatos, que al no contar con capellán propio caían constantemente en desórdenes y malas prácticas morales; además, se quejaban porque "la Santa imagen del *Ecce Homo* tenía poco culto y en abandono está su capilla, cuyo sacristán es un mulato que tiene una concubina en uno de los aposentos, y a su arbitrio está el abrir y cerrar la vidriera del Sr. y todo ello está sucio y triste".[10] Ante este panorama la autorización fue expedita y ese mismo año de 1712 les fue cedido parte del solar donde estaba la cofradía de mulatos de la Soledad y Santo *Ecce Homo*, por lo que ambas asociaciones religiosas tendrían que compartir el espacio. Esto generó serios conflictos que no vieron su final hasta 1741 cuando la cofradía fue trasladada a otro sitio. El conjunto religioso construido por los oratorianos está comprendido por el templo de San Felipe Neri, la capilla de Loreto, la capilla de Nuestra Señora de la Salud, el Colegio de San Francisco de Sales y la casa de los religiosos. Lo que atañe a esta investigación es la capilla lauretana.

---

sin haber podido regresar a la Nueva España (*Biografía del muy reverendo Padre doctor don Juan Antonio Pérez de Espinosa, op. cit.*).

[10] Archivo de la Congregación del Oratorio de San Miguel de Allende (en adelante, ACOSMA), Traslado de la carta enviada al Cabildo con fecha de 2 de febrero de 1712. *Un siglo de Oratorio,* 1945, p. 2.

Como ya se mencionó, el queretano Juan Antonio Pérez de Espinosa, fundador de los felipenses de San Miguel, fue partícipe de los proyectos de Juan Caballero y Ocio y, si bien, no hay un testimonio o documento que exponga explícitamente su participación en el establecimiento de la capilla lauretana de Querétaro, tampoco es aventurado suponer que estuvo involucrado en dicha fundación. Además del felipense queretano, en San Miguel el Grande confluyeron otros personajes determinantes para la existencia de la Santa Casa en la villa, nos referimos al conde Manuel Tomás de la Canal Bueno de Baeza,[11] caballero de la Orden de Calatrava, y a su esposa María Josefa Gabriela de Hervás y Flores[12] quienes en 1735 costearon la construcción y el adorno de la capilla lauretana. Años antes, en 1732, él había sido mecenas de la capilla del colegio jesuita de San Francisco Xavier en Tepotzotlán; su colaboración está documentada y perpetuada en el lienzo del pintor novohispano José de Ibarra, ubicado en el relicario de San José, construcción adosada a dicho espacio lauretano. Seguramente fue después de este evento que Manuel de la Canal decidió emprender la construcción de la Santa Casa con el apoyo de los oratorianos de San Miguel,

> [...] teniendo especial devoción a Ntra. Sra. de Loreto, [y] deseando mostrarle con alguna obra pía del agrado de Dios, culto y veneración de dicha milagrosa Imagen, ha deliberado el edificarle una capilla a su propia costa, con el retablo en que se coloque dicha soberana imagen, hallándose a hacer de su propio caudal la obra, su sacristía y camarín y su colateral, y a dar continuamente durante todos los días de su vida el aceite de la lámpara que diariamente ha de arder en dicho altar, y costear el vino, cera y hostias para el Santo sacrificio de la misa, y todo cuanto se necesitaré para su conclusión.[13]

[11] En 1731 Manuel Tomás de la Canal solicitó que se le invistiera como caballero de la Orden de Calatrava. Para comprobar su pureza de sangre le fue exigida una genealogía, expediente del cual se extraen los siguientes datos: era natural de la ciudad de México; su padre, Domingo de la Canal, era originario de Liébana, en las montañas de Burgos y también pertenecía a la Orden de Calatrava. La familia de su madre era originaria de Sevilla y algunos de sus integrantes eran miembros de la Orden de Santiago. Por estos antecedentes la pureza de sangre le fue comprobada y se le concedió el título de caballero de Calatrava. Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante, AHNM), OM-Expedientillos, N.11960, fs. 1-2.

[12] Originaria de la ciudad de Guanajuato fue bautizada el 25 de mayo de 1710, hija del minero, regidor y alcalde mayor Juan de Hervás natural del Valle de Jadreque en Guadalajara, España. Su madre, María Eugenia Flores de Liñan, era también originaria de Guanajuato. Contrajo nupcias el 5 de octubre de 1731 con Manuel de la Canal en el Real de Minas de Santa Fe de Guanajuato ante el notario Manuel Romualdo de Vargas (Lámbarri, 1986: 31).

[13] Documento titulado *Escritura de Fundación de la Santa Casa de Loreto*, f. 3, fechado el 17 de febrero de 1734, ACOSMA. Además, se puede confrontar esta información en el Archivo Histórico Casa

Debemos puntualizar que los felipenses ya tenían una relación anterior con el conde, pues este les había regalado para su iglesia un retablo con diez lienzos y una escultura que años atrás comisionó al arquitecto Pedro Rojas (Ramírez, 1988: 65-66).

Hacia 1734 Manuel de la Canal aún no tenía residencia fija en San Miguel, no obstante, nombró a Francisco José de Landeta, regidor de la villa, como su apoderado legal para que realizara ante las autoridades civiles y religiosas todos los trámites correspondientes.

El 18 de marzo de 1734 los oratorianos cedieron 42 varas de su solar que corrían de oriente a poniente y 25 varas de norte a sur, para la construcción de la Santa Casa, con la única condición de que no se "[…] vulnerara ni el gobierno ni en el uso libre de la iglesia […]".[14] Quedando a cargo la congregación de la administración del culto y las limosnas.

El edificio fue planteado como un santuario, un espacio de peregrinaje ya que la capilla se establecería en el terreno que ellos ocupaban. Estaría anexa a la nave de su templo y tendría un patio con jardín. Ahí se daría alojamiento a los visitantes. En el acta de fundación quedaron asentados estos lineamientos:

> Se ha de fabricar sacándola de sus cimientos en sitio inmediato a dicha Iglesia, con puerta a ella, por la que tenga sus entradas y salidas, con un camarín para su mayor lucimiento, y en la forma con que en algunas ciudades se halla labrada la Santa Casa de Nuestra Señora, […] y para que antes de eso haya de tratar lo referido con el prefecto o Prepósito y demás clérigos de dicha congregación, para que reconociendo su fervoroso celo, el bien espiritual que se sigue con la obra de dicha capilla, […] habiéndose de nombrar por patrón de dicha capilla al otorgante […] y con la calidad de que dichos padres del oratorio se han de hacer cargo del cuidado y limpieza y aseo de dicha capilla y aplicar sus oficios en lo que les dictare su devoción en vida del otorgante para sus buenos sucesos, y en su muerte para que por ellos logren sufragio.[15]

Al puntualizar que la casa debía realizarse como ya se había hecho en otras ciudades, se establece la relación entre algunas capillas que seguían el

---

Morelos (en adelante, AHCM), Santuarios, Nuestra Señora de Loreto, Siglo XVIII, c. 334, exp. 1; y, en el mismo acervo, Información matrimonial y negocios diversos, 1734, legajo 128.

[14] AHCM, Información Matrimonial y negocios diversos, 1734, legajo 128.

[15] *Escritura de Fundación,* f. 12.

mismo modelo de construcción como podrían ser las del Colegio de San Gregorio, Tepotzotlán y Querétaro.

Gracias a que existen las capillas de Tepotzotlán y la de San Miguel podemos determinar la tipología de estas casas-capilla. Para entender cuál era su verdadera apariencia baste imaginarse una pequeña casa con techo a dos aguas dentro de una capilla de mayores dimensiones, de cañón corrido, con una habitación adosada en la parte posterior del ábside que corresponde al camarín, con planta octogonal y con pilastras adosadas en cada ángulo de los muros que al prolongarse sobre los capiteles forman las aristas de la bóveda. Tanto la capilla como el camarín tienen su propia cúpula y una característica particular de este tipo de construcciones marianas es que la cúpula que corresponde al camarín, vista desde el exterior, aparenta una tiara papal ceñida por las tres coronas como uno de los atributos de esta devoción. De acuerdo con la tradición oral de la Congregación del Oratorio esto se debe a que la virgen jamás debe estar desprovista de su tiara, aun y cuando se le cambia el ropaje. Es decir, uno de los elementos de la iconografía de la imagen fue incorporado a la arquitectura del espacio que la albergaría (véase imagen 3).

Por lo que respecta a la decoración, para asemejarla más a la habitación de Nazaret, ambas tienen o tuvieron sillares simulados en los muros interiores. Si bien la casa-capilla de los oratorianos se terminó de construir en 1736 y desde entonces no ha sufrido mayores modificaciones estructurales, la ornamentación mural de varios de sus espacios se modificó en 1835, pues contaba con yeserías que cubrían las paredes de piso a techo. Por lo que respecta a los muros exteriores de la casa, en la actualidad se observan ocho paneles con temática veterotestamentaria y mariana, que tienen como fuente gráfica los 13 grabados que los hermanos Joseph Sebastian y Johann Baptist Klauber realizaron para ilustrar la oración *Salve Regina* contenida en la Letanía lauretana[16] publicada en 1750 y comentada en latín por el jesuita Francisco Xavier Dornn, predicador de Fridberg[17] (Amaral, 2011:10-16). Los

[16] La letanía es una serie de invocaciones hacia María, que en su mayoría son títulos de honor a la dignidad de la virgen. Estas invocaciones son denominadas lauretanas porque fue en el Santuario de Loreto donde se rezaron por primera vez. En los siglos xv y xvi las letanías marianas empezaron a multiplicarse. Por el año 1500 fue creada una serie de letanías en el Santuario de Loreto justo para el lugar. Hacia 1575 surgieron unas nuevas letanías lauretanas conocidas como "modernas", con alabanzas puramente bíblicas; se hicieron tan populares que las primeras versiones pasaron a segundo plano. Sixto V las aprobó en 1587, incluso les dio indulgencias.

[17] Los grabados de los hermanos Klauber fueron incluidos en la versión de 1750 de la letanía lauretana con textos de Franz Xavier Dornn. De la oración *Salve Regina* se tomaron los siguientes fragmentos que destacamos en negrillas:

Salve, Regina, **Mater misericordiae**,
vita dulcedo, **et spes nostra**, salve.



Imagen 3. Vista exterior de la cúpula del camarín de la virgen de Loreto, 1735, Oratorio de San Felipe Neri, San Miguel de Allende, Guanajuato. Fotografía de la autora, 2014.

trabajos de los hermanos Klauber fueron profusamente utilizados en el ámbito novohispano, sobre todo en la segunda mitad de la centuria dieciochesca y por la Compañía de Jesús; de esta letanía en específico se conservan escasos ejemplares publicados y en bibliotecas, además, hasta el momento no conocemos otra serie que use en específico estos grabados de la oración *Salve.*

Las ocho escenas de la vida de María están distribuidas a lo largo de los muros exteriores de esta casa, cuatro en cada uno (véanse imágenes 4 y 5). Este conjunto pictórico tiene un fondo verde y cada escena fue enmarcada por una moldura rosa, integrando así un colorido discurso visual que contrasta con el blanco de los muros del resto de la Santa Casa. Cada panel está circundado por elementos arquitectónicos simulados. Tanto en la parte

---

Ad te clamamus, exsules filii Hevae,
ad te suspiramus, gementes et flentes,
in hac lacrimarum valle.
Eia, ergo, advocata nostra, **illos tuos**
misericordes oculos ad nos converte;
et Iesum, benedictum fructum ventris tui,
nobis post hoc exilium ostende.
O clemens, O pia, O dulcis Virgo Maria.

superior como en la inferior se imitaron tableros dorados donde se colocaron inscripciones en latín que remiten a la oración de la *Salve.* Todas las escenas de las pinturas suceden en dos momentos, uno en el plano divino, compuesto en su mayoría por nubes y ángeles, sumado a la presencia de la virgen y Cristo; y otro terrenal, donde se colocaron escenas con temática de la Antigua Ley. El fondo lo comprenden grupos de nubes, construcciones que en su mayoría son edificios altos, blancos, techos rojos o azules y follaje. Se le ha atribuido erróneamente a Francisco Eduardo Tresguerras la autoría de estas pinturas murales (López, 2010: 135), pero aunque él trabajó para el Oratorio la fecha de remodelación de la capilla es posterior a su muerte, ocurrida en 1833. Por otro lado están las constantes incorrecciones anatómicas y de proporción en las pinturas en comparación con los dibujos que de Tresguerras se conservan (Cuadriello, 1999).



Imagen 4. Autor desconocido, *Mater misericordiae, ca*. 1835. Pintura sobre muro, Santa Casa de Loreto, Oratorio de San Felipe Neri, San Miguel de Allende, Guanajuato. Fotografía de la autora, 2014.

La existencia de estas pinturas murales en San Miguel abre una nueva línea de análisis respecto a estas capillas. Queda claro que los ladrillos simulados al interior de las paredes de la casa son un intento de que el lugar se asemeje lo más a la habitación nazarena, pero ¿qué sucede con las pinturas de los muros exteriores? En la actualidad, la Casa ubicada en Loreto, Italia, se halla al interior de una construcción de mármol diseñada por Donatto Bramante y realizada bajo la dirección de Andrea Sansovino entre 1513 y 1527. Dicho revestimiento, además de resguardarla, hace las veces de un relicario decorado con esculturas y relieves que representan diversos pasajes



Imagen 5. Hermanos Klauber, *Mater misericordiae*, *ca*. 1700. Grabado 3 de 13, Augsburgo. Fuente: PESSCA (2019). Imagen de dominio público.

de la vida de la virgen, como la Anunciación o la Visitación, a los que se suman personajes y temas del Antiguo Testamento tales como Moisés y el sacrificio de Isaac. Tanto la estructura arquitectónica del relicario como el programa iconográfico fueron difundidos en el *Teatro Histórico* de Pietro Martorelli, publicado en 1732, donde se incluyeron estampas de las cuatro caras del receptáculo y sus esculturas. Este es uno de los principales medios de difusión del aspecto de la Santa Casa italiana y su iconografía (véase imagen 6).

De modo que al simular los sillares al interior de la capilla sanmiguelense se trataba de imitar la primigenia habitación de la virgen, donde se dio el milagro de la Encarnación, mientras que al colocar pintura mural en el exterior se trataba de reproducir el relicario marmóreo que contiene la Santa Casa original, así las pinturas con temática mariana y veterotestamentaria valdrían como los relieves y esculturas de este receptáculo, prevaleciendo con esto la idea de revestir y contener la Santa Casa lauretana.

Otros detalles en los que hay que detenerse son los vanos de acceso del relicario marmoleo. Hay dos de cada lado y en la parte frontal hay una pequeña ventana enrejada, elementos que se conservan en Tepotzotlán y San Miguel; es decir, la similitud con la casa de Loreto no es sólo en la proporción exacta de las medidas, sino en la ornamentación del interior al integrar sillares fingidos e imitar el relicario sansovino.

La capilla de San Miguel tiene dos pasillos que desembocan en el camarín de la virgen. Este espacio contaba originalmente con seis retablos de madera dorada cuatro de los cuales han sido atribuidos al queretano Francisco

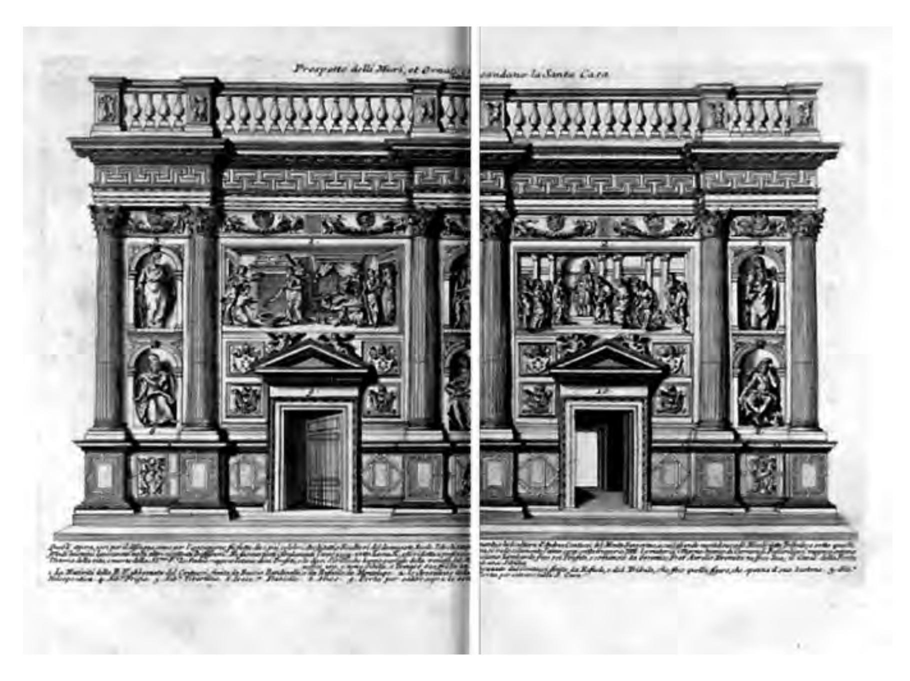


Imagen 6. Pietro Valerio, *Reproducción de una de las caras laterales del relicario de Andrea Sansovino,* 1732, grabado en papel. Fuente: Martorelli (1732). Imagen de dominio público.

Martínez Gudiño[18] (Anaya, 2003: 185-186). En la actualidad sólo se conservan cuatro. Los seis retablos originales fueron sustituidos por otros de tipo neoclásico dedicados a santa Ana, san Joaquín, María Magdalena, la virgen de la Luz, y san Juan Nepomuceno, patrono de la buena fama y del secreto de confesión (Štěpánek, 1990); y el altar de los Siete Príncipes, que quedaba justo detrás del de la virgen de Loreto, fue retirado. Por lo que respecta a la cúpula y el cupulín, en su cara interior tienen cuatro escenas del traslado de la casa de la virgen y de la creación del mundo. Como se puede apreciar la iconografía de este espacio es totalmente mariana, sea porque se encuentren miembros de su familia, porque se representen escenas de su vida o porque se le acompañe con santos devotos y defensores de su dogma inmaculista.

A este espacio lauretano se ingresa desde el interior del Templo de San Felipe Neri, a la altura del crucero, donde se ubica la portada. Esta consta de dos pares de columnas salomónicas que enmarcan el vano de acceso sobre

[18] En San Miguel el Grande se le atribuyen al arquitecto Martínez Gudiño la casa de los condes De la Canal y el Convento de la Concepción, fundado por Lina de la Canal, hija del famoso conde (Chanfón, 2001: 266).

el cual se lee: "Esta es la casa en la qual el Hijo de Dios se hizo hombre". Al atravesar el pórtico se aprecia la reja de la pequeña casa en cuyo interior se halla un altar neoclásico que resguarda la escultura de vestir de la virgen María, en su advocación a Loreto, con la iconografía que se especificó líneas atrás. La acompañan cuatro esculturas que representan a sus padres, santa Ana y san Joaquín, y a los mecenas de la obra: Manuel de la Canal y su esposa María de Hervás y Flores.

La escultura de bastidor llegó a San Miguel en 1749, después de las muertes del conde De la Canal y su esposa. Mide apenas un metro de alto y permanece al interior de una hornacina de cristal, con aristas de plata. Es decir, la dedicación del templo se realizó en 1735 por lo que, durante 14 años el retablo permaneció sin una imagen principal; quizás provisionalmente se empleó alguna de las pinturas con temática lauretana que se encuentran en el interior del oratorio.

De la virgen, a más del Divino Infante, únicamente llegaron de Italia las manos y la cabeza, tal y como sucedió con la de Loreto, que perteneció al Colegio de San Gregorio de la ciudad de México, y fueron imagineros novohispanos los comisionados para concluir el resto del cuerpo de la imagen.

La lauretana de San Miguel, al igual que la de los jesuitas de San Gregorio, tiene la tez banca, sobre este punto es necesario mencionar que la que se conserva en la casa de Nazaret es una virgen negra, pero para favorecer el culto en la Nueva España la primera lauretana que pertenecía al Colegio de San Gregorio se blanqueó, se le encarnó de un color blanco por considerar que en estos reinos el color denegrido era algo vil, según lo ha propuesto Luisa Elena Alcalá (2008), por lo que se ha sugerido que el conde De la Canal prefirió que su escultura se ciñera a lo ya establecido por la de los jesuitas. Sin embargo, no se puede olvidar que ya en el Oratorio existía la devoción a un Cristo negro, el del santo *Ecce Homo*, que era promovido por la cofradía de mulatos. Quizá ante una posible pugna entre imágenes con este tono de piel, el conde prefirió mantener a la lauretana ajena a los conflictos existentes entre los felipenses y los cofrades. A este planteamiento se le puede sumar que dicha característica únicamente la prefirió para la escultura de la capilla, ya que en el ámbito de lo privado y consciente de lo que la fidelidad de una imagen constituía, poseía su pintura tocada del original "[…] de tres cuartas, poco más o menos, pintada en tafetán de medio cuerpo, [de] color moreno, campo azul con estrellas y su rótulo en contorno que dice *Vera*

Efigie Beatísima Virgini Maria Lauretanae"[19] (Malo, 1962), que se asemejaba más a la que actualmente está en Italia. No hay que olvidar que la primera imagen de la lauretana era "[...] un'icona bizantina, [...] una pittura, tanto dolce e bella. Bello è il volto e un poco nero con color rosso [...]" (Santarelli, 1999: 35). Sin embargo, a principio del siglo xiv la pintura fue sustituida por una escultura que se quemó en 1921, y fue remplazada por una de cedro negro.

Finalmente, y para apoyar la devoción a la lauretana, el 7 de junio de 1737, un año después de terminada su capilla, se le nombró patrona de la villa, privilegio que mantuvo hasta 1763 cuando san José la sustituyó como patrono contra los rayos y las tempestades (López, 2010).

La última capilla edificada en el Bajío durante el siglo xviii se localiza al interior del Santuario de Jesús Nazareno en Atotonilco, población situada a unas millas de San Miguel. Fue construida en 1757 a expensas del hijo del conde De la Canal, José María Loreto de la Canal, junto con el felipense Luis Felipe Neri de Alfaro. La fachada principal de la capilla se localiza en la nave del templo, en su primer tramo, y se distingue del resto de los espacios por su pintura mural que simula una casa de ladrillos, con techo a dos aguas, donde se colocó la escena de la Anunciación. Vista desde el frente se percibe una reja desde donde se observa el interior de la Santa Casa, además del retablo decimonónico que ostenta una escultura de la lauretana de la misma época y con la iconografía ya tradicional de esta advocación (véase imagen 7). A este espacio se ingresa a través de la capilla contigua, dedicada a la virgen de la Soledad, que en la actualidad está en desuso. Tiene dos vanos de acceso, uno que corresponde a la habitación lauretana y otro que comunica al camarín, es decir se ingresa por un costado de la capilla y no por el frente. En la parte posterior se halla un camarín ornamentado con pintura mural que reproduce tanto el traslado de la casa de la virgen, como representaciones pictóricas de la letanía lauretana. Las pinturas originales fueron realizadas por Antonio Martínez Pocasangre, autor de la mayoría de las escenas del Santuario de Atotonilco, sin embargo, el camarín ha pasado por varios repintes, el más importante lo realizó José María Barajas en 1812 (De Santiago, 2007). Al parecer reelaboró todas las escenas, pero mantuvo el discurso mariano y lauretano al utilizar como inspiración los grabados de Thomas Scheffler, creados en 1732 para la *Elogia Mariana* (Engelbrecht y Scheffler, 1732). Al

[19] ahnm, OM-Expedientillos, Estado-Carlos III, N.1059. f. 115 v.



Imagen 7. Fachada principal de la Capilla de la Virgen de Loreto, Santuario de Jesús Nazareno de Atotonilco, Guanajuato. Fuente: Fotografía Erika González León, 2015.

igual que en la capilla de San Miguel, el camarín está coronado por una cúpula en forma de tiara papal, por lo que puede considerarse parte de esta tipología de casa-capilla si no en su estructura, sí en su intención.

La importancia del Santuario de Atotonilco se debe, en suma, a que es reconocido como un lugar donde se practican los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Fue concebido por el padre Alfaro a manera de una ermita de recogimiento e introspección, dado que meditar acerca del milagro de la Encarnación de Dios era determinante para su discurso litúrgico, y la capilla lauretana era el vehículo para esa reflexión espiritual. Además, para la familia De la Canal ser partícipes en el mecenazgo de una tercera capilla los colocaba en un estatus social privilegiado, pues no olvidemos que para ellos la devoción por la virgen de Loreto “rebasaba la mera piedad y constituía una seña de identidad y prestigio social […]” (Alcalá, 2008: 72), tanto que las casas que habitaron en San Miguel ostentan sobre el portón un nicho donde se colocó una talla de la lauretana. La más conocida de estas esculturas es la que se encuentra en la casa del mayorazgo, en la que aparece la virgen sobre la casa de Nazaret, flanqueada por los escudos nobiliarios de la familia.

Por lo que respecta al conde, su devoción inició cuando se acogió a ella para lograr el alivio de una enfermedad y milagrosamente recuperó la salud. Desde entonces “hizo donación perpetua de su persona, de su familia y de

sus bienes".[20] En 1737 instauró el mayorazgo sobre su caudal donde puntualizó que el primogénito varón, es decir el heredero del mayorazgo, llevara por nombre "María Loreto". Este mandato se cumplió por varias generaciones, hasta el nacimiento de su tataranieto, Lorenzo María Loreto de la Canal y de la Canal quien también fue el último en ostentar el título de conde de la Canal, caballero del Hábito de Calatrava, alférez real de la Villa de San Miguel el Grande hasta el día de su muerte, en 1847.

Desafortunadamente, en la actualidad, esta capilla ha caído en desuso para el culto mariano y se utiliza como baptisterio, por lo que ha quedado desarticulada de su intención original, esto es, dejar testimonio de la devoción de la familia De la Canal por la virgen de Loreto, gracias al apoyo recibido por la Congregación del Oratorio, todo para que el culto se divulgara a una mayor cantidad de fieles.

Consideraciones finales

Este breve recorrido por las capillas lauretanas establecidas en el Bajío durante el siglo XVIII abre varias directrices de reflexión. Una es sobre la necesidad y conveniencia de realizar este tipo de indagaciones en las relaciones de los personajes vinculados a las fundaciones de templos, ya que esta información sirve para establecer afinidades y cercanías entre personajes y creencias. En este caso, la estrecha relación entre el padre Juan Antonio Pérez de Espinosa y Juan Caballero y Ocio abrió una brecha para entender uno de los posibles orígenes del interés de los oratorianos por la virgen de Loreto, lo que permitió el establecimiento de tres capillas en la zona abajeña.

Lo anterior permite ampliar el estudio de las devociones y los caminos que recorrían para su divulgación. Si bien, esta advocación está íntimamente relacionada con la Compañía de Jesús no se pueden omitir las contribuciones de otras asociaciones religiosas en la circulación de esta devoción. Es preciso destacar la trascendencia del Camino de Tierra Adentro o el Camino de la Plata en la fundación de estas capillas, pues los lugares aquí mencionados, Tepotzotlán, San Miguel de Allende y Querétaro, formaban parte de este trayecto de avanzada para la evangelización y el aprovechamiento de las minas

[20] Doroteo Valderas, *Memoria de los impresos que anuncian las solemnidades de la celebración del término de la material fábrica de la Santa Casa de San Miguel de Allende anexa al oratorio,* ACOSMA, documento fechado el 28 de agosto de 1735, f.1.

de plata del norte del virreinato novohispano. Esta ruta que tenía fines económicos y religiosos permitió el tránsito de productos, devociones, arte y personas, lo que ayudó a fortalecer y potenciar a otros centros urbanos distantes de la ciudad de México. Este tipo de investigaciones nos permiten alejarnos del estereotipo centralista novohispano y mirar hacia otras regiones. Además, nos ayudan a entender la configuración de otros centros artísticos, religiosos y políticos que tienen una historia propia e independiente de lo que sucedía en la capital del virreinato.

Finalmente, hay que entender que los espacios de devoción son el resultado de la confluencia de muchas historias y personajes. Así, las capillas sanmiguelense y la de Atotonilco son el resultado del interés y la religiosidad de la familia De la Canal quienes aportaron el dinero necesario para su construcción, pero también de los felipenses que brindaron apoyo total al proyecto e hicieron lo propio en el ámbito espiritual.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AHNM Archivo Histórico Nacional de Madrid
OM-Expedientillos, N.11960.
OM-Expedientillos, Estado-Carlos III, N.1059.

AHN Archivo Histórico Nacional, Querétaro
Diversos-colecciones, 27 n. 66.

AGNO Archivo General de Notarías
Testamento hecho para dicho don Juan Caballero y Ocio, Notario 200, José Diez. Hortuño (1704-1706), libro 1348, fs. 89-103.

AHCM Archivo Histórico Casa Morelos
Santuarios, Nuestra Señora de Loreto, Siglo XVIII, c. 334, exp. 1.
Información matrimonial y negocios diversos, 1734, legajo 128.

ACOSMA Archivo de la Congregación del Oratorio de San Miguel de Allende
Traslado de la carta enviada al Cabildo con fecha de 2 de febrero de 1712.

Escritura de Fundación de la Santa Casa de Loreto, fechado el 17 de febrero de 1734.

Un siglo de Oratorio en la villa de San Miguel, San Miguel de Allende (1945), 47 pp.

Valderas Doroteo, *Memoria de los impresos que anuncian las solemnidades de la celebración del término de la material fábrica de la Santa Casa de San Miguel de Allende anexa al oratorio*, documento fechado el 28 de agosto de 1735, 40 fs.

Bibliografía

Alcalá, Luisa Elena (2007), "Loreto y Guadalupe", en Verónica Oikón Solano (ed.), *Historia, nación y región*, vol. 1, México, El Colegio de Michoacán, pp. 281-314.

Alcalá, Luisa Elena (2008), "Blanqueando la Loreto mexicana. Prejuicios sociales y condicionantes materiales en la representación de vírgenes negras", en María Cruz de Carlos Varona *et al.* (eds.), *La imagen religiosa en la monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velásquez, pp. 171-193.

Amaral, Rubem Jr. (2011), "Bibliography of the Litany of Loretto illustrated with emblematic plates by the Brothers Klauber, of Augsburg, or after them", *Society for Emblem Studies*, núm. 48, enero, pp. 10-16.

Anaya Larios, José Rodolfo (2003), *Francisco Martínez Gudiño. Un maestro del barroco queretano,* Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

Bargellini Cioni, Clara (2011), "Lugares de reliquias: la capilla de Loreto y el relicario de San José", en Alma Montero Alarcón (coord.), *Jesuitas. Su expresión mística y profana en la Nueva España*, Toluca, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, pp. 199-214.

Belting, Hans (2010), *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, trad. de Cristina Diez Pampliega, España, Akal.

Burgos, Juan de (1671), *Discursos historiales panegíricos de las glorias de la serenísima Reyna de los Ángeles en su sagrada casa de Loreto*, Madrid, Imprenta de Joseph Fernández de Buendía.

Brading, David A. (1994), *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1729-1810,* México, Fondo de Cultura Económica.

Chanfón Olmos, Carlos (2001), *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos,* vol. II: *El periodo virreinal,* t. I: *El encuentro de dos universos culturales*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.

Cuadriello, Jaime (1999), "Tresguerras, el sueño y la melancolía", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas,* México, Instituto de Investigaciones de Estéticas/ Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 73, pp. 87-124.

De Santiago Silva, José (2007), *Atotonilco: Alfaro y Pocasangre*, México, Ediciones La Rana.

Fernández Montaña, José (1891), *Nueva Luz y juicio verdadero sobre Felipe II*, Madrid, Librería Católica de G. del Amo.

Florencia, Francisco de (1689), *La casa peregrina de Nuestra Señora de Loreto,* México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón.

Florencia, Francisco de (1755), *Zodiaco Mariano,* México, Nueva Imprenta del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso.

Freedberg, David (1992) *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, España, Ediciones Cátedra.

Engelbrecht, Martin y Thomas Scheffler (1732), *Elogia Mariana: olim à A.C. Redelio Belg. Mechl. s.c.m.i.p. concepta: nunc devotae meditationi fidelium ad augmentum cultus Bmae. Mariae Virg. Deiparae,* Ausburgo.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1997), "Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús", en Manuel Ramos Medina y Clara García Ayluardo, *Manifestaciones religiosas en el nuevo mundo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Estudios de Historia de México/Condumex-Universidad Iberoamericana, pp. 253-266.

Hernández Souberville, José Armando (2009), *Nuestra Señora de Loreto de San Luis Potosí. Morfología y simbolismo de una capilla jesuita del siglo xviii*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Lámbarri de la Canal, Roberto (1986), *Prontuario de familias que tuvieron renombre o fortuna en San Miquel el Grande durante los siglos xviii y xix*, México, Editor R. Lámbarri de la Canal.

Martorelli, Pietro (1732), *Teatro Istorico della santa casa nazarena della B. Vergine Maria, e sua ammirabile traslazione in Loreto*, Roma, en la estampería de Antonio de Rossi.

Maza, Francisco de la (1939), *San Miguel de Allende. Su historia. Sus monumentos*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Malo Zozaya, Miguel (1962), *La casa y mayorazgo De la Canal de la Villa de San Miguel el Grande*, México, Editorial Cultura.

Molina, Lorenzo (1887), *Historia de las traslaciones milagrosas de la Santa Casa de Loreto*, *Compuesta por el Rvdo P. fr Lorenzo Molina*, Madrid, J. López Camacho Impresor.

Montoya Rivero, María Cristina (2010), "Juan Caballero y Ocio, patrono y benefactor de obras religiosas", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 97, pp. 29-70.

Osores, Félix (1908), *Noticias Bio-Biográficas de Alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México (hoy Escuela Nacional Preparatoria)*, publicado por Genaro García en la serie *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, t. XIX, México, Librería de la vda. de Ch. Bouret.

Pérez de Espinosa, Isidro Félix (1942), *Biografía del muy reverendo Padre doctor don Juan Antonio Pérez de Espinosa. Fundador de la Congregación del Oratorio de Nuestro Santo Padre Felipe Neri, en la Villa de San Miguel el Grande,* México, Imprenta Barrie.

Ramírez Montes, Mina (1988), *Pedro Rojas y su taller de escultura en Querétaro,* México, Dirección de Patrimonio Cultural/Secretaría de Cultura y Bienestar Social/Gobierno del Estado de Querétaro.

Rincón Ramos, Gabriel (comp.) (2013), *Don Juan Caballero y Ocio. La generosidad y el poder. Los anhelos barrocos del benefactor queretano,* México, Ediciones Culturales del Municipio de Querétaro.

Santarelli, Giusseppe (1999), *La Santa casa di Loreto. Un'esperienza di fede e di arte attraveso i secoli,* Milán, Mondadori.

Turselino Horacio (1603), *Historia lauretana en que se cuentan las translaciones, milagros y sucesos de la Santa Casa de Nuestra Señora de Loreto*, Madrid, Casa del Padre Madrigal.

Vargas Ugarte, Rubén (1947), *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Buenos Aires, Editorial Huarpes.

Valderas, Doroteo (1735), *Memoria de los impresos que anuncian las solemnidades de la celebración del término de la material fábrica de la Santa Casa de San Miguel de Allende anexa al oratorio,* ACOSMA, documento fechado el 28 de agosto, f.1.

Zelaa É Hidalgo, Joseph María (1803), *Glorias de Querétaro en la fundación y admirables progresos de la muy ilustre venerable congregación eclesiástica presbíteros seculares de María Santísima de Guadalupe de México,* México, Oficina de D. Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros.

Recursos electrónicos

Díaz Cayeros, Patricia, Luisa Elena Alcalá y Gabriela Sánchez Reyes (1998), "Solemne procesión a la imagen de Nuestra Señora de Loreto: La epidemia de sarampión en 1727", *Encrucijada*, año II, núm. 1, agosto, pp. 22-51, documento pdf disponible en: <http://www.esteticas.unam.mx/encrucijada/revista_01.pdf> (consulta: 17/11/ 2015).

López, José Cornelio (2010), *La Villa de San Miguel el Grande y Ciudad de San Miguel de Allende*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato (Colección Monografías Municipales del Guanajuato), documento pdf disponible en: <https://portalsocial.guanajuato.gob.mx/sites/default/files/documentos/2010_CEOCB_monografia%20Allende.pdf> (consulta:10/04/2017).

PESSCA (Proyect on the Engraved Sourses of Spanis Colonial Art) (2019), PESSCA 3067A, *Mater Misericordiare*, Joseph Sebastian y Johan Baptist Klaubert, documento disponible en: <https://colonialart.org/artworks/3066a-1> (consulta: 08/10/2019).

Rijksmuseum (2018), Rijksmuseum Collection, Ámsterdam, Países Bajos, sitio disponible en: <https://www.rijksmuseum.nl/en/collection/RP-P-1910-1754> (consulta: 08/10/2018).

Štěpánek, Pavel (1990), "San Juan Nepomuceno en el Arte español y novohispano", *Cuadernos de Arte e iconografía. Revista virtual de la Fundación Universitaria Española,* t. III, núm. 6, documento html disponible en: <http://www.fuesp.com/publicaciones_revistas_numeros_articulos.asp?cdnumero=7> (consulta: 03/04/2018).

Celebración y procesión. La cofradía de Nuestra Señora de la Guía y su fiesta titular (1690-1700)

*Yasir Armando Huerta Sánchez**

Introducción

La realidad social, económica y política del Antiguo Régimen hispánico en América entendida como todas aquellas actividades de lo cotidiano, su manera de interpretar la realidad, y de la organización social y sus relaciones humanas, estuvo decididamente influenciada por el catolicismo, especialmente tras la implantación y difusión de los cánones del Concilio de Trento (1545-1565) entre las últimas décadas del siglo XVI y mediados del siglo XVIII. Entre otras cosas, esto impulsó la consolidación de la organización corporativa de las sociedades que integraron la monarquía católica. Destaca la fundación de corporaciones religiosas y laico-religiosas que sirvieron para controlar las manifestaciones devocionales de sus miembros y determinaron las formas de comportamiento colectivo e individual, además de ser difusoras de los códigos de conducta y moral impulsados, sobre todo, desde las jerarquías eclesiásticas (Pastor, 2004; Mayer, 2010; Lempérière, 2013; Campos, 2014).

Estas corporaciones, sin embargo, en mayor o menor medida se convirtieron en espacios donde sectores sociales alejados del poder político y eclesiástico, marginales o pertenecientes a los estratos sociales menos favorecidos (Castañeda, 2014; Córdova, 2017)[1] encontraron lugar para manifestar sus

* Investigador independiente.

[1] Por ejemplo, las cofradías de negros en Nueva España fueron corporaciones importantes para establecer una identidad colectiva entre un grupo, por demás, forzado mediante la violencia a abandonar sus tierras y poblaciones originarias por causa de la trata de esclavos, además de crear las condiciones sociodevocionales para permitir su integración a la comunidad de fieles.

formas particulares de devoción y convivencia; donde sus propias diferencias laborales, étnicas y culturales pudieron, en cierto modo, quedar minimizadas a través de la participación colectiva en las grandes fiestas religiosas del calendario ritual católico, fuera como organizadores o agentes activos en dichos eventos, además de gozar hasta cierto punto de libertad de acción frente al control de los obispos, párrocos y frailes, representantes del poder institucional (Sánchez, 1999; Recueco, 2001; López, 2013). Entre estas corporaciones fundadas con fines devocionales las más importantes fueron, sin duda, las cofradías y las hermandades (Callaham, 1998; Arizmendi, 2012).[2]

Enfocadas en organizar los diversos cuerpos sociales bajo las normativas de la devoción, la piedad y el culto católicos y, sobre todo en el ejercicio de las obras de caridad o misericordia (Bazarte y Ayluardo, 2001: 54-60),[3] las cofradías fueron fundamentales para afianzar tanto las prácticas religiosas, como la idea de la importancia de los sacramentos y la participación de sus miembros en los rituales de la Iglesia, por tanto, constituyeron el principal cuerpo de devotos de la sociedad. Desarrollaban sus actividades principalmente en los espacios urbanos, donde la diversidad era tal que gracias a su espíritu de grupo, lograban darle a muchos individuos una identidad corporativa regulada a través de sus constituciones (Arizmendi, 2012), y abrieron las puertas de la salvación a todos aquellos que no contaban con los medios económicos para acceder a los sufragios y misas que podían obtenerse con la fundación de una capellanía y les permitió gozar del apoyo de sus hermanos en la fe.

Las cofradías y hermandades fueron las principales impulsoras de las manifestaciones públicas de la fe (Arias de Saavedra y López, 2012; López, 2013). Destacan en las procesiones de gran importancia como las celebradas

[2] En la documentación de la época se utiliza indistintamente el término cofradía, hermandad, gremio o guion. Sin embargo, cofradía puede definirse como aquella corporación que recibe la licencia del obispo y las autoridades reales para su erección, previa aprobación de sus constituciones, mientras que una hermandad es aquella corporación que surge tan sólo por la intención de sus fundadores de erigirla, y más tarde alcanza el reconocimiento necesario por parte de los representantes de los dos poderes.

[3] Las obras de misericordia eran los actos piadosos que todo buen católico debía ejercer para con sus semejantes, siguiendo el ejemplo de Cristo en sus actos en beneficio de los menos favorecidos. A los fieles que realizaban estas obras se les permitía obtener los beneficios espirituales de las indulgencias, el llamado "tesoro de la Iglesia", fundamentales para la salvación del alma en el más allá. Las principales obras de caridad, y las más ejercidas por las cofradías y hermandades consistían en visitar a los enfermos y los presos, alimentar al hambriento, vestir al desnudo, enseñar al ignorante los preceptos de la fe, imponer la paz y la concordia entre los hermanos, darle alojamiento al peregrino y enterrar a los muertos. Esta última era la más importante para las confraternidades y en cierto modo justificó su existencia, a la par de sus obligaciones espirituales, al ofrecer un lugar de reposo al cuerpo y los medios de salvación de su alma a través de las indulgencias, misas y responsos que se ofrecían en conjunto por todos los miembros de la comunidad.

durante la Semana Santa y Corpus Christi, en las recepciones de personajes ilustres como los nuevos obispos y virreyes en los reinos de Indias, igualmente en la inauguración de templos y conventos y en la celebración de sus fiestas titulares que implicaban su extensión hacia fuera de los recintos sacros como iglesias y atrios, para ocupar calles y plazas con sus figuras de bulto, andas, estandartes, cruces, ciriales y música (Robles, 1972 [t. iii]). Las fiestas marcaron muchas de las actividades de los cofrades, su preparación representó la movilización de esfuerzos materiales para su celebración y la fiesta como tal marcó la consolidación de la devoción por sus santos patronos.

El presente texto se circunscribe en la historiografía de la fiesta barroca novohispana en su vertiente religiosa y social, que comprende los años posteriores a la aplicación de la reforma tridentina y el cambio en el paradigma de la relación del poder eclesiástico con la Corona durante el proceso de las llamadas reformas borbónicas, y abocado en la interpretación de la importancia y significado que tuvo la fiesta de la cofradía para la organización y convivencia social de sus miembros, así como la creación de una imagen de poder corporativo, partiendo desde su posición como oficiales del gremio (Álvarez, 1997; Rubial, 1999, 2013; Mayer, 2010; Nava, 2015; Sigaut, 2015).

La temporalidad se ubica entre 1690 y 1700, tiempo en que se tiene la información más completa de la cofradía en relación a su fiesta, en medio de la poca documentación cofrade que ha llegado a nuestros días, y que permite hacer una reconstrucción del proceso histórico aquí estudiado a partir de los libros de recaudos y data elaborados por los mayordomos quienes cubrieron de manera, hasta cierto punto ordenada, el periodo aquí expresado.

El escenario

La ciudad de México de finales del siglo xvii y principios del xviii era una urbe en que la existencia de cofradías alcanzó un punto álgido en su historia. Se sucedían fundaciones de nuevas hermandades a lo largo y ancho de su geografía espiritual y tenían como sedes las iglesias de los conventos mendicantes, las parroquias de españoles y de indios, capillas al interior de la catedral misma, inclusive un templo construido ex profeso para una de ellas, la archicofradía de la Santísima Trinidad fundada por los maestros del gremio de sastres (Bazarte, 1989; Rubial, 1998, 2013; Florencia y Oviedo, 1995 [1755]; Vetancurt, 1982 [1698]).

Las cofradías fueron la base de las grandes celebraciones religiosas al convertirse en las promotoras de las devociones hacia sus santos protectores y aportar el capital y los recursos humanos para que se llevaran a cabo. La participación de los cofrades en la celebración de sus fiestas fue fundamental para lograr el objetivo común de congraciarse ante Dios y los santos, conduciendo los esfuerzos individuales de salvación a través del hermanamiento espiritual de sus miembros, y cuyos actos fueron dirigidos por la jerarquía de la cofradía y eclesiástica que mediante acuerdos en común plasmaron en las respectivas constituciones de las hermandades la obligación de participar en ellas.

Como parte de las fiestas de las cofradías, las procesiones dedicadas a los santos, vírgenes y Cristos, patronos de cada una de ellas, fueron parte importante de los festejos y un sello característico de las ciudades y otros asentamientos a lo largo y ancho del imperio español (Álvarez, 1997; Labarga, 2014; Luque, 2014; Farfán, 2017; Melgarejo, 2017). La capital de la Nueva España era un sitio privilegiado para el florecimiento de la religiosidad barroca donde no se escatimó en gastos para representar de manera adecuada la devoción hacia estos abogados celestiales. Las cofradías tenían una acción fundamental, además de crear un discurso simbólico y social en que la importancia de cada uno de estos cuerpos laico-religiosos se ponía de relieve frente a los demás, contando con los recursos materiales para hablar desde su posición como miembros activos de la Iglesia militante, pero a la vez desde su particularismo corporativo, afianzando sus prerrogativas tales como ocupar lugares determinados en el contexto de una procesión y gozar del reconocimiento por su antigüedad o prestigio social.

La ciudad de México se convirtió en un espacio adecuado para las representaciones colectivas del catolicismo, las iglesias se llenaron de adornos y se renovaron sus altares con ricos ornamentos de oro y plata, muchos de ellos costeados por los hermanos de las cofradías que tuvieron su sede en ellas.[4] Las velas se consumieron por miles en los días señalados por los calendarios rituales de las hermandades, nuevas pinturas y esculturas de los santos fueron elaborados para incentivar la fe de los devotos, y las calles se llenaron de adornos suntuosos para acompañar el paso de las grandes procesiones que

[4] Archivo General de la Nación de México (en adelante, AGN), Bienes Nacionales, caja 190, exp. 8. En este informe de la visita que realizó el arzobispo de México, fray José de Lanciego, a la archicofradía de la Santísima Trinidad, entre 1723 y 1724, se exponen con detalle los bienes con los que contó la confraternidad. Este inventario es un ejemplo de los objetos que las hermandades de la ciudad de México lograron acumular a través de los años, y que fueron importantes para sus fiestas y el culto divino.

marcaron el devenir del tiempo temporal y sagrado, a la par de los repiques de campanas que fueron indispensables para la consolidación de esta idea del tiempo (Robles, 1972 [ii y iii]).

Entre los numerosos templos, parroquias e iglesias conventuales, que a la par de la catedral metropolitana cubrían buena parte de la superficie de la capital novohispana, se erigió la iglesia de la Santísima Trinidad, cuya particularidad es que se construyó a instancias de una hermandad de sastres, calceteros y jubeteros quienes para honrar el misterio de la Santísima Trinidad e impulsar su devoción se constituyeron en corporación; de este modo lograron contar con los medios económicos suficientes para la erección de su capilla la cual con el paso de los años alcanzaría una dimensión arquitectónica importante (Salazar, 2012).

La iglesia de la Santísima Trinidad se convirtió en sede de la confraternidad de su advocación y, a partir de 1610, compartió espacio con la poderosa Congregación de San Pedro,[5] cuerpo religioso fundado a instancias del arzobispo Moya de Contreras, en 1577, para unir a los clérigos bajo las normas de una comunidad que les permitió contar con apoyo material y espiritual, además de representación como grupo social en el marco de la renovación tridentina (Schwaller, 1998). Esta iglesia también serviría de sede a otras hermandades que se fueron agregando a la cofradía trinitaria —a raíz de su elevación a archicofradía en 1588—, la mayoría de ellas fundadas por oficiales artesanos y otros que habían constituido gremios: San Crispín y San Crispiniano de los zapateros, Santo Cristo de la Salud, San Cosme y San Damián de los cirujanos, boticarios, flebotomianos y barberos; de la Preciosa Sangre de Cristo de los vendedores de cacao; la de Jesús Nazareno de los fruteros (Bazarte, 1998: 69); y, por último, dos cofradías fundadas por los mismos sastres, San Homobono y de la Guía, objeto de este estudio.

El templo contó para finales del siglo xvii y principios del xviii con una nave de importantes dimensiones, la llamada Capilla de la Lámina, sitio en que la archicofradía trinitaria exhibió las indulgencias recibidas por privilegio papal. A su lado se construyó el Hospital de San Pedro para la atención de los sacerdotes enfermos, viejos y dementes, y una sala capitular en donde se celebraban los cabildos de las confraternidades reunidas en su interior, así como las reuniones del gremio de sastres, que fueron los impulsores de

[5] agn, Bienes Nacionales, legajo 887, exp. 1.

la construcción de dicho lugar. Este espacio fue testigo de las fiestas de las hermandades residentes, y en especial de la dedicada a la virgen de la Guía.[6]

La cofradía

Como ya se mencionó, esta confraternidad nació por la voluntad de los miembros del gremio de sastres, calceteros y jubeteros, en especial, los oficiales quienes constituyeron el grupo más numeroso de dicha corporación. En aquella época estos representaban la principal mano de obra de los oficios, y se dedicaban a perfeccionar sus conocimientos a fin de alcanzar el grado de maestros; la mayor parte del trabajo la desarrollaban en los talleres de sus superiores.

La cofradía fue fundada en 1680 ante la petición de 150 miembros del gremio quienes argumentaron la necesidad de contar un espacio para sus entierros y en donde pudieran realizarlos a un costo menor, ya que ellos eran personas de pocos recursos y pobres. Solicitaron el permiso ante el juez provisor Juan Cano Sandoval para poder contar con su propia hermandad a través de la cual pudieran llevar a cabo esta obra caritativa, aunado a la devoción y ejercicios piadosos que fueran considerados. La petición fue atendida de manera expedita y prácticamente en menos de un mes y medio los peticionarios obtuvieron respuesta favorable.[7] Con este proceso resuelto y mediante el cual obtuvieron la licencia para ser reconocidos como una confraternidad en forma, al contar con la aprobación de las autoridades eclesiásticas —quienes para la época eran las encargadas de llevar el peso de la fundación y visita a las corporaciones laicorreligiosas además de aprobar las constituciones que regirían su vida corporativa (Bazarte, 1989: 51-56)— los oficiales organizaron su mesa de gobierno y establecieron que solamente ellos estarían autorizados para desempeñarse como diputados, mayordomo y mandatario (este último era el encargado de cobrar las limosnas semanales que los hermanos debían pagar a la cofradía).[8]

Ya establecida la cofradía se creó un sistema de devoción y protección espiritual para sus miembros, además de llevar a su ejecución las obras de caridad y obligaciones recíprocas adquiridas con su incorporación a la

[6] AGN, Bienes Nacionales, legajo 887, exp. 1; caja 590, exp. 6. Indiferente Virreinal, caja 3198, exp. 24.
[7] AGN, Indiferente Virreinal, caja 2436, exp. 27.
[8] AGN, Indiferente Virreinal, caja 3519, exp. 19.

archicofradía de la Santísima Trinidad, que por obvias razones compartieron. Todo esto quedó plasmado en sus constituciones de las cuales se conservan algunas referencias sueltas. Pese a su origen gremial, y al igual que las otras hermandades fundadas por los sastres, calceteros y jubeteros, la cofradía de Nuestra Señora de la Guía fue una corporación abierta, es decir que recibió como hermanos tanto a miembros del gremio y sus familias, como a personas ajenas a estas actividades artesanales, por lo que pronto congregó a gente dedicada a otras actividades laborales y de distinta posición social.

Entre 1690 y 1700 las actividades de la cofradía se realizaron de manera ordenada y por la parte de los miembros de la mesa de gobierno los mayordomos elegidos entre los oficiales lograron mantener cierta estabilidad económica la cual les permitió cumplir cabalmente con los compromisos estipulados en sus constituciones: pagarles a los deudos de los cofrades difuntos 25 pesos en oro común para cubrir los gastos del entierro, velas y misas; entregar anualmente 10 pesos para apoyar al hospital de San Pedro; exigir el pago puntual de la limosna de la cera, que era de cuatro reales anuales, para asegurar al cofrade que seguiría recibiendo las indulgencias otorgadas a la cofradía; hacer el acompañamiento en las procesiones de Semana Santa y Corpus Christi en las cuales todas las confraternidades agregadas a la Santísima Trinidad estaban obligadas a participar.[9]

Los mayordomos cumplieron con la administración de los recursos económicos y bienes materiales pertenecientes a la cofradía, lo que habla del acierto en su labor, que se justificaba a través del aumento de los bienes de la corporación, consolidando su existencia. Con esto se demostraba que los oficiales tenían la capacidad de gobernar su propia corporación, ya que al obedecer a la dinámica sociojerárquica del gremio las otras hermandades fundadas por los sastres quedaron sujetas a la potestad de los maestros, a quienes por constituciones y ordenanzas se les reconoció la exclusividad de dirigir y encargarse de los intereses del grupo.[10]

Pero ¿qué representó la virgen de la Guía para los cofrades? Es de llamar la atención que la advocación de la Madre de Dios a primera vista no tenía ninguna relación con el oficio de los fundadores de la hermandad, no obstante, fue adoptada por la comunidad como su patrona. En el momento histórico en el cual se centra este trabajo la devoción a la virgen había alcanzado una difusión prácticamente universal en el mundo católico a ambas

[9] AGN, Indiferente Virreinal, caja 3268, exp. 38; caja 5827, exp. 18; caja 5831, exp. 17.

[10] AGN, Bienes Nacionales, legajo 887, exp. 13.

orillas del Atlántico y en particular entre las cofradías, por tanto, podemos señalar que una agrupación integrada por devotos impregnados del marianismo de la época, no podía pasar de largo el acercarse a la Madre de Dios en busca de protección espiritual (Pastor, 2004: 193-212).

La virgen de la Guía

Madre de Dios y reina del Cielo, la virgen María obtuvo un renovado impulso en su devoción a través de la reforma tridentina y como parte de la estrategia discursiva y simbólica que enfrentaba a la Iglesia católica con los protestantes del norte de Europa, al establecer frente a ellos una legitimización de las prácticas religiosas en honor a la mujer sacralizada en cuyo vientre encarnó la salvación del género humano (Florencia y Oviedo, 1995 [1755]: 15-16; Pastor, 2010: 262-269). María, como madre y protectora, representó un papel fundamental en la devoción católica; en el ámbito hispánico fue una figura de primer orden en el acompañamiento de los devotos, que no sólo buscaron su protección a través de sus oraciones, jaculatorias y el rezo del Rosario, sino que también erigieron altares e iglesias en su honor (las catedrales fueron dedicadas a ella). Muchas corporaciones fueron puestas bajo su patronazgo como las órdenes mendicantes y las mismas cofradías.

La cofradía de Nuestra Señora de la Guía se ubica en la categoría de corporaciones marianas para cuya devoción se dedicaron los recursos económicos y materiales obtenidos a través de las limosnas por parte de sus cofrades a fin de cumplir con el ritual anual de conducir la fiesta de su abogada celestial a un buen fin. Por lo general, y en el caso de una cofradía gremial, las devociones estaban asociadas al trabajo de sus fundadores, santos que en vida habían sido parte del oficio en cuestión, pero en el caso de los patronazgos de la virgen María estos trascendían identidades colectivas tan cerradas como un gremio, y la virgen María fue adoptada por muchos oficios como su abogada celestial. Los sastres tuvieron por patrón a san Homobono de Cremona, primer personaje laico no perteneciente a la realeza —canonizado durante la Edad Media—, pero no fueron ajenos al culto mariano.

La advocación de la Guía era propia de la actividad de marinos y pescadores. En España gozaba —y goza— de la devoción de los habitantes de puertos y sitios relacionados con el mar y tenía presencia, principalmente,

en Andalucía (Cádiz, Jerez de la Frontera, Corcoya, Osuna, Palos de Moguer, Palos de la Frontera), las Islas Canarias (Gran Canaria), Cantabria (Santander), Asturias (Gijón, Llanes, Ribadesella), Galicia (La Coruña, Pontevedra) y Cataluña (Barcelona, Manresa, Gerona y Tarragona), por mencionar algunos lugares (Santiago, 2015: 35-43). Las empresas de alto riesgo en el mar, los viajes ultramarinos, las partidas de flotas hacia una guerra o conquista, eran acompañados por los ruegos hacia esta advocación mariana, a la que se tenía como patrona entre los miembros de la hermandad del gremio de mareantes (navegantes) de Sevilla.

Nuestra Señora de la Guía fue también concebida como la protectora de los extraviados en los caminos y páramos; era quien guiaba a lugar seguro a todo aquel que la invocara, además de brindarle protección en su tránsito a cambio de lo cual lograba que aquellos que habían sido beneficiados erigieran ermitas o iglesias en su honor (Santiago, 2015: 35-43). En la iconografía generada por la cofradía la virgen es representada en compañía del Niño Jesús, como una madona, acompañada de símbolos relacionados con su advocación como el barco.[11] Probablemente se trata de la reproducción de un grabado europeo el cual sirvió para construir la imagen de la virgen que fue conocida por los cofrades y los devotos que asistían a la iglesia de la Santísima Trinidad, aunque no se descarta que sea la reproducción de la imagen de bulto de la virgen que poseían los hermanos, que estaba colocada en su altar o incluso era sacada durante las procesiones.

En cuanto al caso americano y de la expansión de la monarquía católica la virgen de la Guía fue parte importante en la conquista de Manila y la ocupación de las islas Filipinas llevada a cabo por el capitán Miguel de Legazpi. Su nombre formó parte de los protectores espirituales de las flotas de Indias y del Tornaviaje en el océano Pacífico, incluso bautizó las popas de muchos navíos que condujeron a hombres y mercancías a lo largo de la gran ruta marítima que unía a Asia con Europa, a través de la Nueva España (Santiago, 2015: 62). El convento franciscano en el puerto de Acapulco fue bautizado en su honor (Santiago, 2015: 42-43).

¿Por qué adoptar como abogada a la virgen de la Guía? Es probable que algunos de los fundadores fueran originarios de las ciudades en donde esta

[11] AGN, Indiferente Virreinal, caja 3268, exp. 38; caja 4880, exp. 8; caja 5879, exp. 73. Las patentes, documentos en que se registraba a los nuevos cofrades y se les daban a conocer sus obligaciones y privilegios, contenían la imagen de la virgen, la cual fue sufriendo cambios con el paso de los años, desde una representación sencilla de la Madre de Dios y su hijo en brazos, hasta una representación más elaborada donde se podían observar todos sus atributos propios como advocación de la Guía.

advocación fue muy importante, tanto en el plano devocional como en el identitario, lo cual construyó un puente entre aquellos sastres venidos de lejanas tierras que, a través del culto hacia una imagen religiosa común, afianzaron sus lazos de unión y hermandad, difundiendo la veneración por la santa imagen entre aquellos artesanos ajenos a la realidad sociorreligiosa española de la época, quienes terminaron adoptándola como patrona. Lamentablemente la documentación existente de la cofradía no hace mención del proceso de adopción ni del porqué, pero si partimos del hecho de la constante migración de gente oriunda de los reinos de España hacia la Nueva España, es posible visualizar la llegada de devociones locales y su posterior trasplante y adopción en el Nuevo Mundo.

La virgen fue elegida como patrona de los oficiales en su cofradía y de este modo su fiesta titular quedó asentada en la tradición religiosa de la hermandad, para establecerse el día 2 de febrero, día de la Purificación de Nuestra Señora —popularmente llamada la Candelaria—, celebración importante del ciclo anual mariano en el que los cofrades pusieron de su parte para llevar a cabo una fiesta lucida y con todo el boato necesario para su adorno y realce, razones suficientes para establecer un discurso simbólico en que los hermanos se presentaran como partícipes de la protección divina de la Madre de Dios hacia sus fieles.

La fiesta y su procesión

Debemos resaltar que la fiesta en honor de la virgen de la Guía no tuvo un día definido en el calendario litúrgico anual y, como puede observarse en el caso de las fiestas españolas, fueron las fechas relevantes en la historia mariana las que recibieron el mayor número de fiestas en honor a ella: la Asunción el 15 de agosto, la Natividad el 8 de septiembre y el Santo Rosario el 7 de octubre (siendo en particular una celebración de raigambre dominica, pese a su institución papal) las cuales sirvieron de marco para estos procesos sociorreligiosos, sin olvidar las promesas hechas ante sus imágenes de celebrarlas tras recibir algún favor divino. La virgen de la Guía fue celebrada en Llanes, Asturias, el 8 de septiembre; en Gran Canaria el 15 de agosto y en Portugalete, Vizcaya, el 1° de julio.

La Purificación, de acuerdo con la tradición cristiana, es el momento en que María es purificada luego de parir a Jesús, al presentarse en el templo

del Dios hebraico, después de 40 días de total aislamiento de sus deberes religiosos y cotidianos, con el fin de cumplir con la ley mosaica, que además ordenaba presentar al hijo primogénito. Esta es la razón por la cual se festeja la llamada fiesta de las luces, o Candelaria, para celebrar la entrada al mundo del Redentor, la luz que iluminará el camino de la salvación para todos aquellos que reconozcan y sigan sus enseñanzas.

En un principio el 2 de febrero tuvo una fuerte carga cristológica, sin embargo, la purificación de María fue convirtiéndose en parte esencial del ciclo mariano. La Candelaria conllevó la celebración de una procesión en la cual, a través de las luces, se recuerda tanto la presentación de Cristo como el momento de la purificación. La bendición de las velas, o candelas, es el momento álgido en que se traslada la bienaventuranza y la protección divina a cada uno de los hogares a donde son conducidas estas ceras benditas.

El secretario del cabildo catedralicio, Bartolomé Rosales, nos permite conocer la manera en que esta fiesta se celebraba en la ciudad de México al dejar testimonio de la ceremonia acaecida en el año de 1686 en la catedral y que contó con la asistencia del virrey, el marqués de la Laguna, la Real Audiencia, el Ayuntamiento y el Real Tribunal de Cuentas:

> Y subieron al altar mayor por el orden y forma ordinaria después de haber recibido las candelas el clero, monacillos y pertigueros y el virrey y los demás señores de los otros tribunales, recibieron cada uno las candelas de la mano del sacerdote celebrante, que fuel el señor don Bernabé Díaz, actual canónigo de sagradas escrituras. Y asistieron a la procesión, misa y sermón como se acostumbra (Albani, 2008: 194).

El mismo bachiller Rosales relata la preparación para que dicha ceremonia se llevara a cabo de acuerdo con el lustre requerido por su relevancia y la calidad de los asistentes:

> Este día es la bendición y distribución de las candelas, que se hacen conforme a las rúbricas del Misal y ceremonial del señor obispo, solo con esta diferencia: que para la distribución se ponen tres sillas en medio del presbiterio, vueltas de espalda al altar, y en ellas están los señores del altar en pie mientras se distribuye al venerable cabildo que solo besan la vela, y sentados para todos los demás que las reciben y besan la candela primero y luego la mano (Albani, 2008: 194 [n. 73]).

Esta descripción de finales del siglo xvii nos permite tener una idea de lo que fue la celebración de la Candelaria por parte de miembros de los grupos de poder, tanto del virreinato como de la ciudad de México, los cuales, como se puede leer, se suscribieron a un minúsculo espacio ritual en el cual llevar a cabo la bendición de las candelas. Destaca su posición de privilegiados tanto desde el poder de la Corona como de la mitra y en aparente armonía, como una muestra de la unidad de las dos potestades encargadas de la correcta administración del virreinato (Lempérière, 2013), para posteriormente sumarse a la procesión de las velas en la que, guardando cada una su lugar correspondiente, encabezarían los demás cuerpos sociales que se hicieron presentes para la ceremonia de la bendición.

Para llevar a cabo su fiesta patronal incorporada a la celebración de la purificación de María la cofradía contó con un gasto recurrente en velas, cirios y otros enseres relacionados con la fiesta de las candelas apelando, como lo hicieron otras hermandades, a la figura de la limosna con el fin de abastecerse para todo el año de la cera necesaria. La limosna de la cera, de acuerdo con las cuentas de los años 1692 y 1694, fue obtenida como contribuciones en moneda, contabilizando en el primer año la cantidad de 172 pesos, 6 tomines; y en el segundo año 119 pesos, todo producto del pago anual de 4 reales por cada hermano que había sido admitido en ella.[12] Es probable que hayan existido pagos en especie, lo cual se infiere a partir de los retrasos en la entrega de la limosna, y para evitar la pena indicada en las constituciones y patentes que señalaban descuentos a la cantidad prometida para cubrir los gastos de entierro,[13] esta habría sido la opción para algunos de los deudores.

El altar de Nuestra Señora de la Guía fue adornado con toda la gala necesaria para celebrarla de manera fastuosa. Contó con una peana de plata, blandones del mismo material, candelabros, cortinas, colgaduras de papel y manteles, complementado con las flores y las velas que alumbraron la imagen de la virgen. Cohetes, cámaras, castillos y otros ingenios pirotécnicos acompañaron los festejos, lo cual debió volver la atmósfera imperante algo ruidosa, como sucedía con la mayoría de las cofradías durante sus festejos.[14] Los blandones de plata fueron elaborados en 1695 a un costo de 362 pesos, 6 tomines, por el maestro platero Juan de Cuevas —cuya esposa era hermana de la

[12] agn, Indiferente Virreinal, caja 5827, exp. 18; caja 5378, exp. 18.
[13] agn, Indiferente Virreinal, caja 5831, exp. 17.
[14] agn, Indiferente Virreinal, caja 5827, exp. 18; caja 5831, exp. 17; caja 5378, exp. 43.

cofradía— quien además estuvo a cargo del arreglo y la limpieza de la lámpara que iluminaba el retablo, esto a un costo de 2 pesos, 6 reales y medio.[15]

No pudieron faltar los repiques de campanas, elementos inseparables de toda celebración católica, así como el cuidado y la limpieza de la iglesia para que la fiesta se desarrollara con toda la magnificencia esperada, en la que tenían una importante participación los sacristanes y campaneros encargados de atender estos menesteres. En 1691, 1692 y 1695 Ignacio de Ribera recibió un pago anual de 6 pesos por aderezar el altar y encargarse de los repiques, dinero que seguramente se repartió con el campanero.[16]

La fiesta se llenaba de flores, velas y cirios, cohetes y, aunque las fuentes no lo mencionen de manera explícita, seguramente se ofrecía una comilona para los cofrades y había bailes que representaban la parte mundana de la celebración, el momento en que los hermanos y los fieles expresaban su alegría y su agradecimiento por haber vivido un año más en un tiempo en que las epidemias, la violencia y la muerte repentina estaban muy presentes en la vida de muchos de los cofrades, o por el simple hecho de celebrar a su virgen patrona, o por la elección como mayordomo de un amigo, familiar o compadre que ameritaba el festejo.

Finalmente, el punto álgido de la fiesta lo componía la procesión en honor de la virgen de la Guía, el momento en que la devoción pasaba del espacio concedido propiamente al culto, como lo era la iglesia, a la plazuela de la Trinidad y las calles circunvecinas, lugares donde la vida y la dinámica de barrio definieron muchas de las actividades de sus habitantes reconociéndose como vecinos y miembros de un espacio enmarcado por la presencia del templo trinitario y, en especial, por las fiestas que las cofradías celebraban atrayendo a nuevos hermanos y dándoles la confianza y seguridad de que contarían con su apoyo caritativo ante el último trance de la vida (Salazar, 2012; Ramírez, 2014).

En la víspera de la fiesta, el 1° de febrero por la tarde, partía la primera procesión de Nuestra Señora de la Guía acompañada de música. El paso de la efigie se hallaba bien ornamentado, las andas engalanadas para la ocasión, provistas de jarrones de plata llenos de flores que le daban colorido, sin olvidar las velas necesarias para iluminar a la imagen y resaltar el mensaje de la fiesta. De acuerdo con la información que se puede rescatar respecto a las fiestas de 1694 y 1695, la procesión llevaba un acompañamiento de músicos,

[15] AGN, Indiferente Virreinal, caja 3268, exp. 38; caja 4762, exp. 35.
[16] AGN, Indiferente Virreinal, caja 5378, exp. 43; caja 5831, exp. 17.

los cofrades vestían sus sayales rojos y, seguramente, el mayordomo y uno de los fundadores encabezaban la marcha y portaban el guion de la hermandad, la banderola o estandarte que la distinguían durante su participación en las celebraciones masivas.[17] Los participantes llevaban velas encendidas para iluminar el camino de la imagen de bulto de la virgen.

Al día siguiente los cofrades realizaban sendas procesiones por la mañana y por la tarde con lo cual se cerraba el ciclo anual de la fiesta titular. Durante las procesiones era cuando podían demostrar su buen estado material y, por tanto, su capacidad de cumplir con los compromisos religiosos que asumían en sus constituciones; al realizarlas en buen orden y ornamentadas declaraban su capacidad como corporación y manifestaban públicamente su particularidad como una cofradía bien dirigida por los miembros del estamento medio del gremio de sastres de la ciudad, es decir, los oficiales que habían cumplido con su deber a lo largo del año, y que con dicha celebración cerraban el ciclo de preparación espiritual y material que les correspondía cumplir. Las misas cantadas durante la fiesta eran la muestra de esta capacidad administrativa, al poder cubrir los 10 pesos de su costo y la atención al cura o fraile que la oficiaba y daba el sermón.[18]

La música solemne que debió acompañar el paso de la virgen de la Guía, además de los cantores que bien pudieron ir entonando himnos y alabanzas especiales para la ocasión,[19] en particular aquellas dedicadas a la Madre de Dios, debió crear una atmósfera que invitaba a la oración y la reflexión, lo que convertía la marcha en el espacio pensado para que los fieles recibieran lo mejor de los ejemplos de la fe y del orden social que se pensaba establecido por orden divino. No obstante, los juegos pirotécnicos y la comilona mostraban la otra cara de la devoción, menos solemne, pero sin duda más afectiva y con efectos más perdurables para establecer lazos entre los cofrades además del sentimiento religioso que los había convocado para ponerse bajo el resguardo espiritual de la Virgen, logrando establecer mecanismos de autocontrol que llevaran a evitar conflictos entre ellos o para seguir los procedimientos legalmente aceptados en la época.

La procesión se convirtió en un poderoso elemento de cohesión para todos los cofrades, creando el discurso simbólico que necesitaron para manifestar su identidad como miembros de los talleres y del gremio de sastres, que

[17] agn, Indiferente Virreinal, caja 4762, exp. 35; caja 5378, exp. 43.
[18] agn, Indiferente Virreinal, caja 3268, exp. 38.
[19] agn, Indiferente Virreinal, caja 4762, exp. 35; caja 5378, exp. 43; caja 5879, exp. 73.

gozaban de una posición destacada en la sociedad como poseedores de un conocimiento formado en el aprendizaje de una técnica específica, y cuya condición de trabajadores manuales no era comparable con la de aquellos que sólo se dedicaban a labores no especializadas como los sirvientes y eventuales. Los artesanos fueron insistentes en resaltar su posición privilegiada dentro del mundo del trabajo urbano y contar con una cofradía capaz de organizar una procesión dignamente aderezada fue parte de ese discurso que confirmaba dicha posición, además de manifestar su capacidad de organización en el plano laboral, gremial y, sobre todo, en el devocional.

La participación activa de los fieles y la proyección de la fiesta hacia las calles y la plaza constituyen el momento álgido y relevante de la procesión, ya que esta se había convertido en el agente difusor de los modelos éticos y sociales que las autoridades buscaban imponer, no siempre con éxito, entre la población de la ciudad, tan variopinta en sus orígenes étnicos e interpretaciones de la religión católica, logrando presentar un modelo de orden jerárquico que conllevaba un beneficio general como lo fue la salud espiritual de todos, recurso que debía entenderse como necesario y que sólo podía conservarse a través de la paz al interior de la república cristiana, con todas sus diferencias y categorías existentes, lo que reforzaba la corporativización de sus miembros en el marco de una fiesta fastuosa y enriquecida en lo material y lo espiritual (Sánchez, 1999).

El trabajo de los mayordomos y diputados para dirigir a su hermandad y los cuidados tenidos para que cada año se cumpliera sin dilación la fiesta patronal, demostraban que los oficiales podían ser buenos administradores y, por tanto, tener ganado el derecho a contar con su propia cofradía; todo esto, empero, dentro del marco del orden jerárquico característico de todos los gremios, ya que los maestros siguieron siendo las figuras importantes de la estructura socio-artesanal ante los cuales los oficiales debían sujetarse desde el ejercicio de su arte como para realizar el examen que les permitiera alcanzar la maestría y con ello la posibilidad de establecer sus propios talleres. Coincidiendo con la fiesta, la cofradía renovaba su mesa de gobierno y pedía la entrega de las cuentas anuales, aunque este ejercicio también se realizaba una semana antes de la celebración.[20]

Juan de Dios, Alonso Rodríguez y Joseph de Medina eran mayordomos que presentaron sus cuentas sin ningún contratiempo entre 1686 y 1695,

[20] AGN, Indiferente Virreinal, caja 4762, exp. 35; caja 5131, exp. 21; caja 5879, exp. 73.

incluso Juan de Dios repitió al frente de la mayordomía durante dos periodos anuales, 1693-1694 y 1694-1695.[21] Por otra parte, Antonio Cortés quedó a deber más de 300 pesos durante su cargo, de 1690 a 1691, y fue obligado a restituir ese capital en especie mediante la adquisición, por cuenta suya, de un nuevo ataúd para usarlo durante las ceremonias de velación de los hermanos difuntos, así como todo el adorno que llevaba como bisagras doradas y un paño de color negro con ribetes morados adornado con el escudo de la cofradía, que lamentablemente no se describe en el expediente.[22]

No es sorpresivo que en medio del boato festivo y religioso de la celebración de Nuestra Señora de la Guía, la cofradía hubiera dispuesto que los mayordomos entregaran las cuentas que habían llevado, además de realizar la elección de los nuevos integrantes de la mesa de gobierno, ya que ante el resultado de su buen oficio y labor al frente de la hermandad los oficiales acogieron con agrado y acuerdo las cuentas que se les presentaron, y en su defecto exigieron su revisión y comprobación en caso de considerarlo así. También la fiesta pudo permitir la reunión de la mayoría de los cofrades artesanos, la mano de obra de los talleres artesanales, que ante las altas o bajas de su oficio bien pudieron buscar su sustento en diferentes sitios de la ciudad o fuera de ella, o unirse al grupo de los llamados contraventores, aquellos oficiales que trabajaron por su cuenta sin pasar por el examen de maestría requerido.

A manera de conclusión

¿Qué podemos concluir de esta aproximación a la fiesta y procesión de la cofradía de Nuestra Señora de la Guía? Una primera opinión es que se puede observar la configuración corporativa de la sociedad novohispana y en particular de la ciudad de México de la época como parte fundamental del orden terrenal y espiritual. Las cofradías sirvieron como vínculo entre sus miembros, representantes de la Iglesia militante y purgante (los difuntos siguieron desempeñando un papel fundamental en la vida de las corporaciones laico-religiosas), y la Iglesia triunfante a través de la sistematización del culto de la virgen María y su aceptación como parte del patronazgo de sus fieles. La virgen de la Guía fue un factor de unidad que logró unir a diferentes perso-

[21] AGN, Indiferente Virreinal, caja 3268, exp. 38; caja 5378, exp. 43; caja 5827, exp. 18.
[22] AGN, Indiferente Virreinal, caja 1992, exp. 18.

najes bajo un solo cuerpo que, a través de su fiesta patronal y procesión, manifestó su unidad.

También es posible analizar cómo las confraternidades de finales del siglo xvii y principios del xviii fueron las principales encargadas de impulsar la difusión de la fe entre los creyentes. Los ejemplos de orden social que se transmitían desde la cofradía, así como la idea de convertir a la virgen María en un ejemplo a seguir, eran de vital importancia para la república cristiana, un discurso de poder y orden social que se apuntaló en los cánones de la fe católica. La participación de los cofrades en la fiesta titular era a la vez que un momento de relajación y celebración, un momento para replegarse a la disciplina colectiva que la sociedad de la época demandaba, desde las autoridades reales y eclesiásticas, hasta los propios oficiales, miembros de un cuerpo de artesanos que definió en buena medida su labor artesanal y que les permitió contar con su propia confraternidad.

El discurso simbólico de las fiestas y procesiones presentaba importantes mensajes retóricos que construía, podemos decir, un lienzo vivo en el que las historias sagradas de los santos patronos de los oficios y de los fundadores de órdenes mendicantes u hospitalarias, así como la importancia de los sacramentos, cobraban vida ante los ojos de la feligresía, y su repetición anual permitía que cada uno de los fieles y miembros de distintas corporaciones sociales recordara los mensajes que se buscaba transmitir con el fin de consolidar la fe de los creyentes y la identificación de estos modelos devocionales como los ejemplos a seguir para llevar una vida apegada a los preceptos éticos y morales del catolicismo de la época. La fiesta y la procesión tuvieron gran relevancia como eventos masivos de difusión de estos ideales impulsados por el catolicismo, al establecer el escenario adecuado para su recepción por parte de los asistentes quienes a su vez servirían como vectores de transmisión entre su familia, en los barrios o los espacios de trabajo. Es un tema que debe seguirse estudiando a fondo, para concretar interpretaciones históricas que nos permitan acercarnos de manera crítica a una realidad en cuya cotidianidad convivieron lo sagrado y lo profano y cuya influencia continúa presente hasta nuestros días en mayor o menor medida.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AGN Archivo General de la Nación

Bienes Nacionales, caja 190, exp. 6 y exp. 8
Bienes Nacionales, caja 1001, exp. 23.
Bienes Nacionales, legajo 887, exp. 1 y exp. 13.
Indiferente Virreinal, caja 1992, exp. 18.
Indiferente Virreinal, caja 2436, exp. 27.
Indiferente Virreinal, caja 3268, exp. 38.
Indiferente Virreinal, caja 3519, exp. 19.
Indiferente Virreinal, caja 4762, exp. 35.
Indiferente Virreinal, caja 4480, exp. 8.
Indiferente Virreinal, caja 5378, exp. 43.
Indiferente Virreinal, caja 5827, exp. 18.
Indiferente Virreinal, caja 5831, exp. 17.
Indiferente Virreinal, caja 5879, exp. 73.

Bibliografía

Albani, Benedetta (2008), "Un documento inédito del siglo XVII: el 'diario' de Bartolomé Rosales, secretario del cabildo catedral metropolitano de México", *Estudios de Historia Novohispana*, enero-junio, pp. 165-212.

Álvarez, León (1997), "Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca", *Espacio, tiempo y forma. Historia Moderna*, t. 10, pp. 109-120.

Arias de Saavedra, Inmaculada y Miguel Luis López Guadalupe (2012), "La prelación como conflicto: cofradías y orden en el Antiguo Régimen", en Manuel Peña (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Abada, pp. 137-158.

Arizmendi, Emilio (2012), "Un caso de derecho canónico indiano: el marco jurídico de la cofradía limeña de finales del virreinato", *Revista de estudiantes Ita Ius Esto*, diciembre, pp. 137-198.

Barrio, Juan Francisco del (1920), *El trabajo en México durante la época colonial. Ordenanzas de gremios de la Nueva España de la Muy Noble, Insigne y Muy Leal e Imperial Ciudad de México*, Genaro Estrada (intr.), México, Dirección de Talleres Gráficos/Secretaría de Gobierno.

Bazarte, Alicia (1989), *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1861),* México, División de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Bazarte, Alicia (1998), "Las limosnas de las cofradías: su administración y destino", en Pilar Martínez, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México (Historia Novohispana 61), pp. 65-74.

Bazarte, Alicia y Clara García Ayluardo (2001), *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos xvi al xviii)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas-Instituto Politécnico Nacional-Archivo General de la Nación.

Callaham, William (1998), "Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos", en Pilar Martínez, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México (Historia Novohispana 61), pp. 35-47.

Campos, Francisco Javier, osa (2014), "Religiosidad popular en las reglas y constituciones de cofradías de ánimas del mundo hispánico", en Francisco Javier Campos (coord.), *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, San Lorenzo El Escorial, Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 1089-1132.

Castañeda, Rafael (2014), "Santos negros, devotos de color. Las cofradías de san Benito de Palermo en Nueva España. Identidades étnicas y religiosas, siglos xvii-xviii", en Oscar Álvarez, Alberto Angulo y Jon Ander Ramos (dirs.), *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos xvi-xix)*, Vitoria, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, pp. 145-164.

Córdova Aguilar, María Cristina (2017), "La devoción de los negros de Guinea: la cofradía de la virgen de las Nieves en la ciudad de Antequera (Nueva España)", en David Fernández Villanova, Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.), *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos xvi-xix)*, Lima, Conferencia Episcopal Peruana-Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 441-453.

Farfán Ortega, Alexander (2017), "La cofradía de san Crispín y san Crispiniano del gremio de zapateros en la Lima colonial (siglos xvi-xviii)", en David Fernández

Villanova, Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.), *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos xvi-xix)*, Lima, Conferencia Episcopal Peruana-Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 121-144.

Fernández, Federico (1997), "Espacio urbano, cofradías y sociedad", *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, núm. 19, vol. 2, pp. 109-120.

Florencia, Francisco de y Juan Antonio Oviedo (1995) [1755], *Zodiaco mariano, en que el Sol de Justicia de Cristo…*, Antonio Rubial (intr.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Sello Bermejo.

Labarga, Fermín (2014), "La virgen de Valvanera, vínculo de la emigración riojana. El caso de la congregación mexicana", en Oscar Álvarez, Alberto Angulo y Jon Ander Ramos (dirs.), *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos xvi-xix)*, Vitoria, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, pp. 81-117.

Lempérière, Annick (2013), *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos xvi al xix*, Ivette Hernández (trad.), México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia).

López Guadalupe, Miguel Luis (2013), "Una forma alternativa de la piedad popular: las cofradías penitenciales de Semana Santa", *Revista de Historia Moderna*, núm. 31, pp. 11-31.

Loreto, Rosalva (1997), "La fiesta de la Concepción y las identidades colectivas, Puebla (1619-1636)", en Manuel Ramos Medina y Clara García Ayluardo (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Estudios Históricos Condumex-Universidad Iberoamericana, pp. 233-252.

Luque, Elisa (2014), "La cofradía de Aránzazu de México (1681-1861). Continuidad de un proyecto", en Oscar Álvarez, Alberto Angulo y Jon Ander Ramos (dirs.), *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos xvi-xix)*, Vitoria, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, pp. 227-246.

Martínez, Ana María (2003), "Función social y religiosa del espacio y el tiempo devocional", *Mundo Hispano. Hispania Sacra*, núm. 55, pp. 255-283.

Mayer, Alicia (2010), "La Reforma católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España, problemas y perspectivas de investigación*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México (Historia Mexicana 83), pp. 11-52.

Melgarejo, Gloria Elisa (2017), "Un acercamiento a las cofradías en la antigua ciudad de Valladolid de Michoacán; su fundación y composición social", en David Fernández Villanova, Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.), *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos xvi-xix)*, Lima, Conferencia Episcopal Peruana-Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 423-440.

Nava Sánchez, Alfredo (2015), "Solemnidad y escándalo público. El juego del estatus en la celebración del Corpus Christi en la ciudad de México, siglo xvii", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 233-254.

Pastor, Marialba (2004), *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia).

Pastor, Marialba (2010), "El marianismo en México, una mirada a su larga duración", *Cuicuilco*, núm. 48, enero-junio, pp. 257-277.

Ramírez, Jessica (2014), "Las nuevas órdenes en las tramas semántico-espaciales de la ciudad de México, siglo xvi", *Historia Mexicana*, núm. 251, enero-marzo, pp. 1015-1075.

Recopilación de leyes (1987) [1681], *Recopilación de leyes de los reynos de Indias*, ed. facsimilar de la 1681, t. i, México, Escuela Libre de Derecho-Miguel Ángel Porrúa.

Recueco, Julián (2001), "Religiosidad popular en Cuenca durante la edad moderna: el origen de las cofradías penitenciales de Semana Santa", *Actas del Congreso de Historia de la Iglesia y el mundo hispánico, Hispania Sacra*, vol. 53, núm. 107, pp. 7-30.

Robles, Antonio de (1972), *Diario de sucesos notables 1665-1703*, 3 ts., México, Porrúa.

Rubial, Antonio (1998), *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo xvii*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Sello Bermejo.

Rubial, Antonio (1999), *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia).

Rubial, Antonio (coord.) (2013), *La Iglesia en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Ediciones de Educación y Cultura.

Salazar, Nuria (2012), "El templo de la Santísima Trinidad de México, una historia en construcción", *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 24, enero-abril, pp. 28-70.

Sánchez, Pablo (1999), "La ciudad en procesión: estudio sobre traslación de reliquias (centrado en el ejemplo de san Fructos, patrón de Segovia)", *Espacio, tiempo y forma,* serie IV, *Historia Moderna*, núm. 12, pp. 47-65.

Santiago Álvarez, Cándido (2015), "La singular advocación mariana de la virgen de la Guía", *Revista de Folklore*, núm. 397, marzo, pp. 35-69.

Schwaller, John F. (1998), "Los miembros fundadores de la congregación de San Pedro, México, 1577", en Pilar Martínez, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México (Historia Novohispana 61), pp. 109-118.

Sigaut, Nelly (2015), "La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez (coords.), *Entre la devoción y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 211-232.

Vetancurt, fray Agustín de, OFM (1982) [1698], *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, segunda ed. facs., México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, núm. 45).

Mayordomos y bienhechores. La virgen de San Juan de los Lagos y las zonas mineras de Guanajuato, Zacatecas y Real de Bolaños en el siglo xviii

*Omar López Padilla**

A manera de introducción

En la actualidad el santuario mariano de San Juan de los Lagos figura como el segundo más concurrido del país. Sus más de seis millones de visitantes al año lo dejan sólo detrás del de la virgen de Guadalupe en la ciudad de México. La mayoría de los fieles se dan cita en las dos fiestas más importantes de la virgen: el día de la Candelaria (2 de febrero) y la Asunción (15 de agosto). A sus puertas llegan año con año devotos de los estados de Puebla, México, Hidalgo, Querétaro, San Luis Potosí, Guanajuato, Michoacán, Aguascalientes, Zacatecas, Nuevo León, Coahuila y, por supuesto, Jalisco. Además, sobre todo en el mes de diciembre, llega un buen número de fieles que radican en los Estados Unidos.

El culto a la virgen de San Juan en todos estos lugares le ha otorgado una plataforma territorial que guarda consigo un gran número de personas, mismas que figuran como sus fieles devotos. Esta "cualidad" territorial de Nuestra Señora de San Juan no es nueva ni resultado de estos tiempos de globalización religiosa. Su expansión comenzó junto con su origen milagroso en el siglo xvii. Lo que hoy vemos cada fin de semana en San Juan de los Lagos es el resultado de un proceso que inició hace poco menos de 400 años. Los santuarios y las imágenes que ahí se veneran son importantes y populares en relación directa con la cantidad de espacio en el cual influyen, devocionalmente

* Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.

hablando. A más territorio conquistado por el culto, mayor cantidad de devotos y, por ende, mayor cantidad de recursos económicos para el crecimiento de la advocación. A esta plataforma espacio-devocional ligada a los santuarios se le ha llamado de varias formas. Christian (1990), un estudioso de este fenómeno en la España medieval, la llama "territorio de gracia"; Prat i Carós (2003), en sus trabajos sobre los santuarios en Cataluña, la refiere como "área devocional". Con el incremento de estudios sobre vírgenes y santos locales en México, se ha vuelto recurrente el uso del concepto "región". Velasco (2010: 187-188), por ejemplo, denomina "región devocional" al territorio ligado al Cristo Negro de Otatitlán en Veracruz, mientras que Rangel (2012), a propósito de la virgen de Huajicori en Nayarit, la nombra "región cultural". Para Rangel (2012: 28) este concepto explica "el efecto que produce la devoción en el espacio social que hace se construya una plataforma religiosa popular que cohesiona a los conglomerados humanos que lo habitan y se deja ver una región que simpatiza con la imagen [...]".

Todas las conceptualizaciones anteriores hablan de lo mismo, se parecen, se entienden. En el caso de las propuestas de Velasco y de Rangel, el término "región" es acertado por distinguirse ambos cultos como devociones netamente regionales y con fronteras, hasta cierto punto, claras. En este trabajo nos apegamos más a la expresión "área devocional" de Prat i Carós. Creemos, sin embargo, que para estudiar el alcance territorial de la virgen de San Juan es mejor identificar esta plataforma espacio-devocional como una "zona"; es decir, analizarla como una *zona de influencia devocional,* una denominación que no se limita a las difusas fronteras conceptuales de "región", que han sido ampliamente discutidas en las ciencias sociales. "Zona" es un vocablo usado coloquialmente que, al igual que "región", se construye dentro de una investigación de manera procesal e histórica, no es algo estático y esto permite darle dinamismo al término. Entendemos "zona" como un espacio geográfico determinado que tiene un elemento de homogeneidad. En este caso, a los territorios alcanzados por la devoción a la virgen de San Juan los une, esencialmente, la "fuerte" presencia de esta advocación; algunos comparten "arena" con otras imágenes marianas importantes; y otros, la libertad de expandirse sin rivalidad.

Lo que presentamos aquí es un análisis de lo que Velasco llamaría el "radio de influencia regional del santuario" (Velasco, 2010: 187). Es decir, nos limitamos a estudiar una parte de esa plataforma espacio-devocional de la virgen de San Juan. Por lo anterior, en algunos momentos, en este trabajo

aparecerá dibujada una advocación regional; sin embargo, desde su origen el culto a Nuestra Señora de San Juan fue tendiendo puentes que sobrepasaron el alcance territorial local. Sin más, el objetivo de este trabajo es esbozar cómo se construyó la zona de influencia devocional de la virgen de San Juan, para lo cual tomaremos como ejemplo la relación de la imagen con las zonas mineras de Guanajuato, Zacatecas y Real de Bolaños en el siglo xviii. Nos interesa observar cómo se posicionó la imagen en estos lugares después del primer milagro. También analizaremos cómo la presencia de la advocación en esos centros mineros permitió a los administradores del santuario contar con beneficios económicos importantes para sufragar la construcción de un nuevo templo.

La zona de influencia devocional de la virgen de San Juan no se limita a estos centros mineros; es necesario aclarar que los apoyos para la obra del tercer santuario llegaron incluso de otras latitudes. Sin embargo, a partir de los años posteriores al milagro fundador del culto, las zonas mineras de Guanajuato y Zacatecas han estado muy presentes y fueron también clave un siglo después en el panorama de la construcción del tercer hogar de la imagen, entre 1732 y 1789. En ello radica la importancia de ahondar en la configuración de la relación de Nuestra Señora de San Juan con estos centros mineros.

El primer apartado de este texto tiene como objetivo situar geográficamente al pueblo de San Juan de los Lagos en la formación de la Nueva Galicia, pero también en las décadas posteriores. En el segundo apartado abordamos el origen taumaturgo de la imagen, el germen que permitió la existencia de un santuario en el poblado. Por último, analizamos cómo se gestó desde el siglo xvii el arraigo de esta advocación en los mencionados centros mineros, así también la presencia y el papel desempeñado por habitantes de estos lugares como mayordomos de la fiesta del 8 de diciembre y como donadores para la obra del tercer santuario, esto ya en el siglo xviii.

San Juan: el pueblo

San Juan de los Lagos se fundó en el marco de la conquista y evangelización de la Nueva Galicia, probablemente entre 1531 y 1533 (López, 2015: 12-13). Antes había sido un pequeño asentamiento tecuexe. Tras la llegada de los españoles el pueblo fue bautizado como San Juan Bautista Mezquititlán o

Mazatitlán.[1] Fue fundado étnica y jurídicamente como un pueblo de indios adscrito, desde 1573, a la jurisdicción eclesiástica de la parroquia de San Salvador Jalostotitlán,[2] en el corazón de la región que hoy conocemos como Los Altos de Jalisco (Becerra, 2015: 31-32).

Sobre los años posteriores a la fundación poco se sabe. Los pueblos de la zona, incluido San Juan, estaban sujetos al cuidado de los franciscanos. Dichos asentamientos, de por sí de pocos habitantes, se vieron mermados en su población tras la guerra del Mixtón. San Juan y los pueblos vecinos fueron repoblados con indios de Nochistlán en 1542. Fray Antonio Tello en su *Crónica Miscelánea de la Provincia de Xalisco* [1652] reseñó el acontecimiento: "[…] sacaron del pueblo de Nochistlán algunos indios para poblar el pueblo de San Gaspar, cerca de Xalostotitlán y del origen de esos se fundaron cuatro, que son Mixtic y este de San Juan que está a la orilla de un río y Mezquitic y otros tres que hay en el beneficio" (Tello, 1984: 401).

Tello le llama fundación, pero en realidad fue un repoblamiento, acontecimiento que trajo una mediana estabilidad demográfica a los pueblos. Para el resto del siglo xvi la información sobre San Juan es prácticamente inexistente. Es probable que el lugar se haya convertido en un puesto de indios y que sirviera como punto de contención contra los chichimecas, y de descanso de viajeros o comerciantes. Tenía como ventaja ser un pueblo de paso obligado en el camino hacia Guadalajara desde que se descubrió la existencia de minas en Zacatecas y Guanajuato.

El estado de contención contra los chichimecas no fue exclusivo del pueblo de San Juan. Para el siglo xvi la zona era considerada una frontera entre los territorios conquistados y los disputados. La configuración fronteriza de la región obligó a la Corona a implantar una estrategia de ocupación de territorio que dio como resultado la fundación de la Villa de Santa María de los Lagos en 1563 y de una gran variedad de estancias y ranchos en la zona (Fábregas, 1986: 139).

En los albores del siglo xvii el contexto había cambiado y las poblaciones de la región mostraban mayor estabilidad. La *Descripción de la Nueva Galicia* de 1621 de Arregui (1980) muestra la Alcaldía Mayor de Jalostotitlán

[1] La tradición señala que tras la fundación hispánica del pueblo se le dejó, como en otras fundaciones, el nombre prehispánico anteponiéndole el del santo patrono. En el caso de San Juan se dio por sentado que el primer nombre del pueblo había sido Mezquititlán: "Lugar de Mezquites". Desde hace tiempo algunos investigadores han sostenido, tras la aparición de algunos documentos del siglo xvi, que en realidad el nombre prehispánico del pueblo fue Mazatitlán: "Lugar de venados".

[2] Ese año se creó la Parroquia de Jalostotitlán llamada también de los "tecuexes".

como una "de las mejores que se proveen en este reino [Nueva Galicia] y su jurisdicción de las más ricas por las grandes estancias y crías de ganado que hay en toda ella y labores de maíz, y otras cosas así del campo [...]" (Arregui, 1980: 159); respecto a Santa María de los Lagos señala que "[tenía] más de 30 vecinos españoles sin los que viv[ían] en las estancias cerca de ella, y lo más hombres ricos y de muy saneadas haciendas", y menciona también que se componía de "un clérigo cura, y su beneficio e[ra] el mayor del reino [Nueva Galicia] por la grosedad de los diezmos" (Arregui, 1980: 160).

En medio de estas dos "ricas jurisdicciones" descritas por Arregui se encontraba el pueblo de indios de San Juan que, aunque no era invisible, su única virtud era que se encontraba en el camino que lleva de la capital neogallega hacia el norte. Para las primeras décadas del siglo xvii esto lo volvió un punto clave en el primigenio intercambio comercial del virreinato, pues por él pasaba la ruta de Guadalajara a Zacatecas, a San Luis Potosí y tangencialmente a Guanajuato, por tanto, gozaba de una "situación muy atractiva" todavía sin detonar a principios de ese siglo.

El origen taumaturgo de Nuestra Señora de San Juan

En las primeras décadas del siglo xvii San Juan era un puesto de indios con pocos habitantes y poca infraestructura. Unas chozas, un hospital y una pequeña ermita con techo de paja conformaban el pueblo. Todo cambió cuando una imagen de la virgen —que habían dejado los evangelizadores franciscanos casi un siglo antes— se reveló taumaturga.

La versión alimentada por unos informes de 1668 y que recogió Florencia en su libro *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia,* de 1694, cuenta que cerca de 1623 llegó a San Juan —proveniente supuestamente de San Luis Potosí— una familia de volantines que iba camino a Guadalajara. La familia se detuvo en el pueblo para ofrecer alguno de sus espectáculos. Florencia (1998) señala que estuvieron "quatro ô cinco días" y que enseñaba a sus dos hijas a "voltear y hacer pruebas sobre dagas y espadas". En una de esas representaciones "resvaló una de las hijas, al parecer la menor, y cayendo sobre la punta de la daga se mató". La menor fue amortajada y preparada para su sepultura. Una india del pueblo, de nombre Ana Lucía, vio tan consternados a los padres que les habló de una pequeña imagen de la virgen María que estaba en la sacristía de la ermita y que ella había visto hacer

maravillas. La imagen, maltratada por el olvido, fue llevada junto a la niña y al colocarla sobre su cuerpo la pequeña revivió (Florencia, 1998: 54).

El padre, a manera de agradecimiento con el pueblo, ofreció a los indios llevar la imagen a Guadalajara y pagar su remozamiento, pues estaba muy dañada. La misma noche en que el volantín llegó a la capital neogallega dos hombres aparecieron ofreciendo arreglar a la virgen. Así lo hicieron y la entregaron totalmente restaurada. No volvieron a ver a aquellos hombres quienes se fueron sin cobrar su trabajo. Ante las especulaciones, Florencia (1998: 54) se atrevió a escribir: "Ángeles sin duda eran".

Esta versión del milagro reproducida por el jesuita Florencia es, sin duda, la que más detalle otorga y es la más sustentada pues, como hemos comentado, se basa en el informe de 1668 levantado por el vicario de Jalostotitlán Juan Gómez de Santiago. El informe tuvo como fuente una entrevista a Juan Contreras Fuerte, en ese momento capellán mayor del santuario, quien en 1634 había visitado el pueblo de San Juan para hacer una averiguación acerca del milagro tan sólo 11 años después de haber ocurrido, por tanto, hace referencias a testigos directos como la india Ana Lucía.

No obstante, la noticia más cercana a la época del milagro la aporta fray Antonio Tello en su *Crónica* de 1652 y en ella encontramos algunas diferencias. Por ejemplo, no habla de volantines, aunque sí de una familia de San Luis Potosí que llegó al pueblo y que una de las hijas murió durante su estancia. Da el año de 1630 como fecha en la que ocurrieron los hechos; la india que atestiguó lo anterior se llamaba María Magdalena, y en su versión fue un solo hombre quien aderezó la imagen en la ciudad de Guadalajara.

Las discrepancias entre la versión de Tello y Florencia tienen que ver con las fuentes. Tello recogió la información directamente de Diego de Camarena quien era, en el tiempo del primer milagro, cura de Jalostotitlán. Por otro lado, Florencia utiliza los informes que pidió el obispado de Guadalajara y que, entre otras cosas, son más detallados. Para Santoscoy (1903: 38-44), de acuerdo con su *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del Culto a esta milagrosa imagen*, las diferencias entre ambos autores sólo muestran que coinciden en lo esencial, una evidencia de que el mito fundante fue real.

Tal vez lo importante no es saber a detalle si ocurrió o no. Lo que es una realidad, históricamente comprobable, es que después de aquel acontecimiento el pueblo no fue el mismo. En los años posteriores sufrió transformaciones profundas. Los peregrinos comenzaron a llegar a la ermita a

raudales, el culto se fue haciendo de algunas riquezas. Todo ello llevó a Diego de Camarena a pedir, desde su investidura como cura de Jalostotitlán, que se permitiera a los españoles vivir en San Juan para administrar el santuario. La españolización llegó en 1633, junto con un nuevo nombre para el poblado: San Juan de los Lagos, adoptado por su adscripción civil a Santa María de los Lagos (Santoscoy, 1903: 69-72). Los indios de Mezquititlán fueron "sobrepasados por el éxito de su icono" (Calvo, 1997: 279), el pueblo se mestizó y el culto se extendió por todo el reino y más allá de sus fronteras.

Promoción y arraigo de la virgen en las zonas mineras

La fuerza propagandística: las vírgenes peregrinas

La configuración de la zona de influencia de la virgen de San Juan comenzó inmediatamente después del primer milagro y en dos puntos geográficos en especial: Zacatecas y el obispado de Michoacán. La primera característica expansiva de la imagen en ese tiempo tuvo que ver con su poder taumaturgo. Los milagros que sucedieron al de la niña volantinera fueron el principal mecanismo de promoción, después fue el uso de las vírgenes peregrinas. Esta estrategia, a diferencia del rumor de boca en boca de los milagros, estuvo bien planeada y mejor ejecutada por los diferentes administradores del santuario.

Según Moro, estudiar el uso de imágenes peregrinas es importante para entender los santuarios novohispanos. No podríamos estar más de acuerdo. No es posible, para el caso de San Juan, entender el éxito de esta advocación sin el trabajo de promoción que los demandantes hacían a través de las peregrinas. Moro describe al santuario de San Juan como el que ha "recurrido de manera más exitosa a los demandantes" (Moro, 2017: 1765). Calvo (1997: 275) define a la virgen de San Juan como una "experta en las relaciones públicas".

Sin duda, los promotores de Nuestra Señora de San Juan cumplieron muy bien con su labor. Los siglos xvii y xviii compiten particularmente entre sí en el plano devocional. En los caminos de todo el virreinato había recuas de mulas que llevaban en sus carretas copias de vírgenes y santos locales. Así, iban de sitio en sito y se pedía limosna para el sostenimiento de los cultos o para ayuda de las cofradías.

El uso de las peregrinas fue una tradición heredada de la península; sin embargo, en América se sistematizó a partir de la necesidad de promover los cultos locales en un territorio tan amplio como la Nueva España (Calvo,

2009: 415-416). Las primeras giras de la virgen peregrina de San Juan datan de unos años después del primer milagro, ocurrido en 1630. Uno de los primeros demandantes, Blas de la Virgen, recorrió el norte del virreinato acompañado de la imagen peregrina de Nuestra Señora de San Juan durante cerca de 30 años (Florencia, 1998: 99; Moro, 2017: 1765-1766). Estas giras fueron tan fructíferas que el santuario tuvo a bien crear otra peregrina para que ambas recorrieran al mismo tiempo distintas zonas de la Nueva España (Moro, 2017: 1766). El éxito de Nuestra Señora de San Juan en esta actividad no se debe solamente a la capacidad de sus demandantes, sino también a la situación geográfica del santuario. San Juan de los Lagos es de los pocos santuarios que florecieron en el siglo xvii que no estaban dentro de los grandes centros urbanos (Moro, 2017: 1766). Como se menciona en un apartado anterior, el santuario estaba en una situación de frontera no sólo geográfica, también jurisdiccional. Esto le permitió ganar adeptos en otros obispados, así como un mayor rango de expansión. Por este motivo varios investigadores (Ibarra y Gálvez, 1996: 583) han llamado a Nuestra Señora de San Juan: "una Virgen de frontera".

Las imágenes peregrinas de Nuestra Señora de San Juan fueron especialmente importantes para la formación de una amplia zona de influencia devocional. El manejo magistral de esta estrategia de promoción les permitió a los administradores del santuario situar el culto a la virgen en espacios tan alejados y tan competidos, devocionalmente hablando, como la capital de la Nueva España y el obispado de Puebla (López, 2015: 58-84).

Las vírgenes peregrinas: promoción y arraigo en los centros mineros

La relación entre los centros mineros y el culto a Nuestra Señora de San Juan se remonta al origen del santuario. Francisco de Florencia, en su libro sobre las vírgenes de Zapopan y San Juan, escribe: "Esta Imagen de San Juan es celebrada en toda la Nueva-Galicia, por sus grandes maravillas y favores, que todos los de ella experimentan, especialmente los de Zacatecas y Aguas Calientes, y toda aquella comarca, como al fin de esta obra constará" (Florencia, 1998: 47) y en repetidas ocasiones nombra a los pobladores de Zacatecas como devotos de la virgen de San Juan. Pero no es una mera percepción del jesuita, este escribe su libro a través de los documentos del archivo del santuario de San Juan. De esta manera transcribe un inventario de regalos que recibió la virgen en la década de 1660 y se encuentra con un

apartado dentro de la relación dedicado a reseñar los regalos "solo de Zacatecas" (Florencia, 1998: 133). Por tanto, los devotos de aquella jurisdicción fueron muy importantes para los primeros pasos de la advocación. Lo anterior debido, probablemente, a la ausencia de lugares sacros en el norte; por ende, al no tener iconos propios se adoptaron imágenes foráneas para "sus prácticas devotas de celebración y culto religioso" (Ibarra y Gálvez, 1996: 538).

La presencia del culto en Guanajuato al parecer no fue tan contundente al principio. Esta ciudad está situada en la región que conocemos como El Bajío, por tanto, se encontraba relativamente cerca del santuario de San Juan, pero en el siglo xvii existían en la región advocaciones locales que pudieron haber competido con la de San Juan durante su expansión a esa zona. Con lo anterior, el arraigo de la virgen en Guanajuato tuvo que ser un poco más trabajado. Ahí los demandantes, apoyados por las imágenes peregrinas, fueron muy importantes.

En el archivo del santuario de Nuestra Señora de San Juan han sobrevivido, parcialmente, dos giras de estas peregrinas. Comentábamos líneas arriba que esta práctica en San Juan comenzó alrededor de 1630. Sobre los viajes de los demandantes de esa época no hay documentación. Más allá de lo que reseñó Florencia sobre el papel de Blas y Adrián como limosneros "estrellas" de la virgen, realmente poco se sabe. Sin embargo, se ha conservado información, y está disponible para su consulta, de dos viajes de las peregrinas, uno durante la segunda mitad del siglo xvii y otro en 1743. El primero de esos periplos se realizó entre 1667 y 1669 y estuvo a cargo del hermano Francisco de la Cruz.[3] El viaje tenía un objetivo particular: conseguir recursos para la conclusión del segundo santuario de la virgen, ya avanzado en obras. Sin embargo, por la cantidad de dinero recolectado, pareciera un mero discurso, pues evidentemente los viajes se hacían para sellar la presencia de la virgen en los lugares a los que llegaba.

Del viaje realizado entre 1667 y 1669 destacan varias cosas. En primer lugar, hay que subrayar el valor que tenía la advocación para los altos mandos del obispado de Michoacán; la virgen llegaba a la Catedral de Valladolid y ahí se quedaba por varios días, incluso, algunos de los prelados de aquella mitra fueron testigos de milagros durante su estancia en el lugar. Hubo un recorrido por la zona que va de León a Querétaro, teniendo como punto

[3] Archivo Histórico de Catedral-Basílica de San Juan de los Lagos (en adelante, ahcbsjl), Carpetas Negras, s. xvii, Documento sobre el viaje de la virgen peregrina de 1666-1669, s/f.

central las minas de Guanajuato. También se recorrió gran parte del norte del virreinato, pasando por Aguascalientes y San Luis Potosí y tuvo como límite Parral.[4] No aparece Zacatecas en este viaje, pero sí Real de Ramos que forma parte del contorno medio de la ciudad. Por el tiempo que duró la gira y la cantidad simbólica de recaudación, fue un viaje de promoción.

Las minas de Guanajuato aparecen como parte importante del recorrido en las que se permaneció más días que en otros lugares; sin embargo, la presencia, si la medimos a partir de la recaudación, no es tan contundente como sí lo es en la parte central del obispado de Michoacán, sobre todo en la capital episcopal. La menor rentabilidad recaudatoria de Guanajuato y sus minas se puede explicar por varios factores (como la productividad de estas en aquellos años), pero es claro que la relación, aunque importante, no lo es tanto como en otros lugares que también se visitaron en ese recorrido.

Un siglo después, en 1743, los demandantes hicieron un viaje más corto, pero en circunstancias similares al anterior. Se estaba construyendo el tercer santuario de la virgen de San Juan y, además de dinero, se necesitaba motivar a los devotos a participar en la empresa la cual ya llevaba una década ejecutándose. El viaje se hizo de marzo a septiembre de ese año. Alrededor de siete meses intensivos en los que tuvieron a bien dirigirse a lugares donde tendrían la mayor recaudación de limosnas posible.

Los demandantes lo tenían claro, el destino principal eran las minas de Guanajuato. Se dirigieron ahí en primer lugar, después recorrieron el resto del Bajío y fueron hasta Sierra de Pinos, ahí concluyó el viaje. En la ciudad de Guanajuato estuvieron 20 días, mientras que en los otros lugares sólo uno o cuando mucho dos. Pasaron toda la semana mayor en aquella ciudad. Después de los días santos los demandantes realizaron una gira por las minas de los alrededores. Comenzaron por la mina de La Cata, y siguieron por la de Mellado, la de Santa Anita y la de Rayas. El mes de junio fue el más rentable, en la mina de Santa Úrsula recibieron 550 pesos, en la de San Lorenzo 225 pesos y 100 en la mina de la Peregrina.[5] Sólo para dimensionar, el día más productivo en la ciudad de Guanajuato fue el jueves santo con 16 pesos y dos reales y medio. En una sola mina recibieron más de 550 pesos. Claramente esta fue una gira de recaudación para la construcción del tercer santuario y el objetivo principal eran las minas de Guanajuato.

[4] *Idem.*

[5] AHCBSJL, Carpetas Negras, s. XVIII, Documento sobre el viaje de la virgen peregrina en 1743, s/f.

Por su cercanía geográfica y por ser un sitio de frontera el santuario de Nuestra Señora de San Juan logró tener presencia y arraigo en el centro minero de Zacatecas. Respecto a Guanajuato las cosas fueron un tanto diferentes, su presencia no es contundente en las primeras décadas después del primer milagro, en ese caso, las imágenes peregrinas y los demandantes en su papel de promotores debieron emplearse en posicionar al culto en esa zona. El viaje de 1667 a 1669 es prueba de ello. La gira de recaudación en 1743 es ya una muestra clara del arraigo del culto en la ciudad de Guanajuato y en sus minas.

Los viajes de la peregrina no son el único escenario en el que se puede medir la presencia de la virgen de San Juan en los centros mineros; se observa mejor en el contexto de la construcción del tercer santuario y la fiesta del 8 de diciembre.

Mayordomos en la fiesta, bienhechores para la obra: las zonas mineras y la virgen de San Juan en el siglo xviii

Los contextos

La fiesta

La primera celebración que se llevó a cabo en honor a la virgen de San Juan de los Lagos fue la de la Asunción, el 15 de agosto. Este festejo tiene su origen en 1655. Las sucesivas conmemoraciones a esta advocación en el santuario fueron gracias a que el capitán Juan de Espíndola y su esposa, Catalina López de Baena, ambos vecinos de la ciudad de México, hicieron una donación de mil ovejas de vientre y tijera a Nuestra Señora de San Juan. Según lo presupuestado los animales permanecerían en las tierras de los donantes y otorgarían 5% de renta anual, es decir, se daban 50 pesos para que se celebrara la Asunción de María en el santuario de San Juan con misa y procesión (Márquez, 1966: 38-39). Por este motivo, durante los años venideros la fiesta titular de la virgen fue el 15 de agosto hasta que en 1666 el obispo Francisco Verdín de Molina mandó que se celebrara la fiesta de la Inmaculada como la principal de la virgen de San Juan otorgando indulgencia plenaria a los asistentes (Santoscoy, 1903: 124).

Según el testimonio de Juan Contreras Fuerte, él mismo en 1634 ya había advertido que la imagen que se veneraba en el santuario de San Juan tenía como

advocación a la Inmaculada Concepción (Florencia, 1998: 53). Lo anterior no era una anormalidad, los hospitales de indios fundados por los franciscanos durante la evangelización tenían como una de sus principales actividades promover entre los naturales la devoción a la Inmaculada Concepción de María (Nájera, 2006: 32).

Seguramente no se tomaron en cuenta las observaciones de Contreras Fuerte, pues en aquel tiempo la prioridad era comprobar la autenticidad del milagro. No obstante, en 1666, ya con un culto establecido y apoyado por el obispado de Guadalajara, fue necesario y útil instaurar una fiesta "oficial" y anual para la virgen. Ese primer año, cuenta Santoscoy (1903: 125), participaron "dos mil almas" algo raro en un "despoblado, como es el Pueblecito de San Juan". Al pasar los años la fiesta fue creciendo junto con la fama de la virgen. Hacia el siglo xviii lo que se celebraba en San Juan el 8 de diciembre era más una feria mercantil que una fiesta religiosa. Por su ubicación geográfica el santuario, en el que confluían varios caminos, se convirtió en el punto de encuentro de comerciantes minoristas que se surtían en el pueblo los días de fiesta y aprovechaban para vender sus mercancías. Algunas fuentes señalan que en 1792 el concurso de asistentes a San Juan superaba los 35 000 y rendía de impuesto entre 14 000 y 16 000 pesos (Menéndez, 1980: 190). Tanta fue la importancia comercial del 8 de diciembre en el pueblo, que en 1797 el rey le otorgó el título de feria libre de alcabala (Santoscoy, 1903: 243).

Con todo, el 8 de diciembre fue una fecha que mantuvo su carácter religioso durante todo el siglo xviii. Se celebraban la misa y la procesión y se encendían los fuegos artificiales en honor a la virgen, casi siempre con algunas disputas por el espacio con los comerciantes (López, 2015: 140-146). Para sufragar los gastos de la fiesta el santuario se servía de los mayordomos. En la época del capellán mayor Francisco del Río (1724-1765) cada año se invitaba a uno o dos devotos "importantes" para cumplir con dicha función.

La obra

En 1730 el bachiller Francisco del Río Tirado llevaba seis años sirviendo como capellán mayor del santuario de Nuestra Señora de San Juan. Ese año decidió ir a la dedicación del nuevo templo de la virgen de Zapopan. En el acto, cuenta el mismo capellán, fue llamado por el obispo Nicolás Carlos Gómez de Cervantes quien le pidió que "se alentase, y tomara valor y se le haría otro templo tan magnifico como el de Zapopan, a esta prodigiosa

Señora de San Juan".[6] Por consiguiente, lo animó a que corriera la voz entre los devotos del obispado y de los otros lugares y también a que fuera a Zacatecas y Guanajuato "para ver que medios se proporcionaban".[7]

Del Río cumplió con lo mandado y en 1732 le escribió al obispo diciéndole que tras su viaje a las ciudades de Zacatecas y Guanajuato había recolectado 4 400 pesos para comenzar la obra y que había "mejores esperanzas para lo de adelante".[8] Gómez de Cervantes le pidió que contratara al maestro mayor Pedro de Arrieta para que ejecutara la obra. Al final, no pudo llegar el renombrado maestro y, en su lugar, se hizo cargo de la obra Juan Rodríguez de Estrada.[9] Finalmente, el 28 de noviembre de 1732, el obispo Gómez de Cervantes llegó a San Juan de los Lagos. La noche siguiente salió a recorrer el pueblo para encontrar el mejor sitio para levantar el nuevo templo: el contorno poniente de la plaza principal. El 30 de noviembre de 1732 fue puesta la primera piedra por el obispo y su comitiva. El 4 de diciembre Gómez de Cervantes dejó la obra en marcha.[10] Comenzó la aventura de Francisco del Río para conseguir recursos y proseguir con la construcción, una obra que terminaría para el capellán en 1765, pero que se concluiría en su totalidad hasta 1789 (López, 2015: 124).

La función de mayordomía y las limosnas para la obra desde Guanajuato, Zacatecas y Real de Bolaños: 1724-1764

Una aventura constructiva como la que hemos esbozado en el apartado anterior no se emprende de la nada. Cuando el obispo Gómez de Cervantes le hizo la propuesta de un nuevo templo al capellán Del Río, este último ya sabía muy bien a quién recurrir. Sin duda, ya con seis años de servicio en el santuario conocía a los más importantes devotos de la virgen y sus posibilidades financieras para llevar a buen puerto la magna obra.

Fueron varias las estrategias que siguió el capellán para captar el capital necesario a fin de cubrir los gastos: giras de recolección de limosnas a través de las peregrinas, venta de alhajas de la virgen, venta de reliquias (como los

[6] AHCBSJL, Carpetas Negras: Construcción del santuario de Nuestra Señora de San Juan, Hechos y actos de los Obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633-1757, f. 6v.

[7] *Ibid.*, f. 7.

[8] *Idem.*

[9] *Ibid.*, f. 8.

[10] *Ibid.*, fs. 7v-8.

panecitos y medidas) y, por supuesto, lo que mayor recaudación trajo: la donación de los fieles. En cuanto a esta última, la función de mayordomía fue muy importante para acercar y comprometer a los devotos más influyentes de la virgen con la obra. La obligación de los mayordomos era pagar la función del 8 de diciembre, lo que hiciera falta, música, alimentos para los celebrantes y hasta los fuegos artificiales. En consecuencia, ser mayordomo de la fiesta de la virgen de San Juan era honroso y abonaba al prestigio del devoto, además, permitía cumplir con las obligaciones de ser un buen cristiano.

Para analizar la función de mayordomía y su relación con la captación de recursos para la construcción nos valemos de una lista dejada por Francisco del Río en la que enumera a los mayordomos de la fiesta de la virgen entre 1724 y 1764.[11] En ella el capellán expresa que su intención es que "no se pierda en el tiempo tan loable memoria",[12] frase que recuerda a Heródoto y su deseo de que "no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres".

Son 42 los mayordomos[13] enlistados por Del Río aunque, lamentablemente, no se especifica el año de su función. Se puede especular sobre este dato a partir del lugar que ocupan en la lista, por tanto, los años que referimos son a expensas de ello. Lo primero que llama la atención tras la revisión del documento es que hay dos tipos de mayordomos: individuales y grupales. Por un lado tenemos a los fieles devotos "importantes" y, por el otro, agrupaciones de personas que sirven y pagan la fiesta en determinado año. Los segundos, para este periodo de 1724 y 1764, son los operarios de minas.

Otra cosa que llama la atención es la gran presencia de mayordomos provenientes de las zonas mineras. De los 42 enlistados, 28 son originarios de algún centro minero: 20 de ellos fungieron como mayordomos de manera individual y los ocho restantes corresponden a los operarios de las minas de esos lugares. En términos de porcentajes estamos hablando de casi 67% de los mayordomos, de los cuales la mitad, es decir 14, tenían como vecindad la ciudad y las minas de Guanajuato. Le sigue Real de Bolaños con seis mayordomos, Zacatecas con tres, el Real de Santa Rosa con dos y Sombrerete, Real del Mezquital y las minas de Guadalcázar con uno. Entonces, Guanajuato, Zacatecas y Real de Bolaños corresponden, con 23 mayordomos, a más de

[11] AHCBSJL, Carpetas Negras, s. XVIII, Mayordomos de la fiesta, 1724-1764, fs. 1-2v.

[12] *Ibid.*, f. 1.

[13] Son 42 mayordomos, pero hay más nombres; algunos desempeñaban su función en compañía de su esposa, de alguno de sus hijos o de otro devoto.

la mitad de los que sirvieron entre 1724 y 1764, concretamente 55% del total (véase cuadro 1).

Con los datos anteriores es de destacar la importancia de estos tres centros mineros en el siglo XVIII para el culto y más recordando que era la época de la construcción de una obra que necesitaba financiamiento. En ese contexto Del Río echó mano de lo que conocía: esos devotos que fueron o que eran mayordomos potenciales, la relación mayordomía-donaciones para la obra es muy estrecha. Ahí surgen con fuerza los centros mineros, sobre todo Guanajuato y Zacatecas, en menor medida Real de Bolaños. Pero es mejor ver caso por caso.

Cuadro 1
Número de mayordomos por su lugar de residencia

Lugar de origen	*Número de mayordomos*
Guanajuato	14
Real de Bolaños	6
México	6
Zacatecas	3
Querétaro	2
Real de Santa Rosa	2
Sombrerete	1
Real de Mezquital	1
Saltillo	1
Numarán	1
Hacienda la Quemada	1
Aguascalientes	1
San Miguel	1
Minas de Guadalcázar	1
Sin dato	1

Fuente: elaboración del autor con base en AHCBSJL, Mayordomos…1724-1764, fs. 1-2v.

Zacatecas: el primer impulso

Cuando en 1730 el obispo Gómez de Cervantes instó al capellán Del Río a visitar Zacatecas y Guanajuato para buscar el primer patrocinio para la obra este regresó con 4 400 pesos y con una sensación optimista para el futuro. De Zacatecas mencionó a dos devotos que apoyaron de manera importante para ese primer "aporte" presupuestario: Josefa Rosa Martínez de Arratia y José Beltrán Barnuevo.[14] Ambos eran parte de la misma familia: Barnuevo estaba casado con la sobrina de Juana Josefa y esta última formaba parte de una de las familias más ricas de la ciudad. Comerciaban con ganado y sus derivados a partir de la propiedad de varias haciendas entre las que destacaban las de San Pedro y San Juan de Trancoso al sur de la jurisdicción (Herrera, 2011).

No es de extrañar que Josefa Rosa Martínez de Arratia, a quien podemos considerar de las primeras bienhechoras de la obra, encabece la lista de los mayordomos; probablemente su función fue la primera en la era de Francisco del Río como capellán, en 1724.[15] Doña Josefa Rosa se presentó hasta su muerte como una gran devota de la virgen de San Juan y, por tanto, auspició la obra y dio obsequios a la imagen en distintos momentos. Al morir dejó fincados mil pesos en sus haciendas para que con los réditos se cantaran dos misas en viernes de Cuaresma, y que lo sobrante se aplicara para la ayuda de la construcción del nuevo templo.[16]

El segundo en la lista de mayordomos también es de Zacatecas: Juan Ignacio de Larrañaga, minero y comerciante de la ciudad, sobrino de Gaspar de Larrañaga considerado el fundador del Real de Asientos de Ibarra (Ríos, 2001: 91). Juan Ignacio heredó los bienes de su tío en 1716 y, al parecer, también compartió con él su devoción a la virgen de San Juan, pues Gaspar llegó a donar para el santuario una lámpara de 400 marcos de plata.[17] La función de mayordomía de Larrañaga debió ser, por el lugar en la lista, en 1725. La tercera y última función de mayordomía de Zacatecas la realizaron, al año siguiente, todos los pobres operarios de minas de la ciudad.

[14] AHCBSJL, Hechos, f. 7.

[15] AHCBSJL, Mayordomos, f.1.

[16] AHCBSJL, Carpetas Negras, s. XVIII, Fragmento del testamento de Doña Josefa Rosa Martínez de Arratia, fs. 1-1v.

[17] AHCBSJL, Hechos, f. 4v.

Guanajuato y sus minas

Guanajuato es la ciudad que más mayordomos aportó durante la etapa de Francisco del Río como capellán. De los 14 enlistados, nueve son devotos “importantes” de aquella ciudad y cinco son operarios de distintas minas de su jurisdicción.

Al igual que Zacatecas, Guanajuato fue visitada por Francisco del Río en esa primera gira de recaudación para la obra. En esta ciudad, dice el capellán, encontró el apoyo de don Francisco de Igarategui[18] quien es, por parte de Guanajuato, uno de los primeros donadores fundadores para la construcción. No es de extrañar que el nombre de Del Río figure en el número siete de la lista de mayordomos, función que llevó a cabo probablemente alrededor de 1730, año en el que el capellán y el obispo Gómez de Cervantes proyectaron la construcción del nuevo templo.

Hay otros nombres que destacan en la lista y que en ese momento figuraban como los grandes mineros del siglo xviii en Guanajuato. Está, por ejemplo, el marqués de San Clemente, Francisco de Bustos y Jerez, primer minero de la ciudad en recibir un título nobiliario, que hizo su fortuna rehabilitando y explotando la mina de Mellado y, sobre todo, la mina de Cata (Brading, 2004: 353-404). Le sigue en la lista José de Sardaneta, otro prohombre de la minería guanajuatense del siglo xviii, que fungió como mayordomo de la fiesta en 1729.[19] Inició en la minería de la mano de su hermano Pedro hasta que este último quebró. En 1727 José de Sardaneta compró la mina de Rayas y realizó constantes mejoras tecnológicas en la minería hasta su muerte, en 1741 (Brading, 2004: 352-353).

Completan la lista de mayordomos provenientes de Guanajuato Juan Antonio Carriedo, también minero; Jacinto Madroñero, minero y yerno del marqués Francisco Bustos; Francisco de Arrivarrojo, Pedro de Hinojosa de la mina de Santa Anita y Tadeo Piña.[20] Algunos de ellos aparecen como miembros de la Junta de Electores y de la Diputación minera de Guanajuato a partir de la segunda mitad del siglo xviii (Brading, 2004: 464-467).

Más allá de identificar a estos personajes de la élite regional como mayordomos de la fiesta, se debe resaltar la participación tan importante de las minas de Guanajuato en la celebración del 8 de diciembre y, sobre todo, en

[18] *Idem.*
[19] ahcbsjl, Mayordomos, f. 1.
[20] *Ibid.*, f. 1-1v.

la construcción del tercer templo. Como ya hemos señalado, en 1743 los demandantes de la virgen peregrina se dirigieron a Guanajuato para recaudar limosnas en favor del nuevo templo; al final del periplo trajeron consigo una buena cantidad de dinero para seguir con la obra (véase cuadro 2).

Cuadro 2
Minas de Guanajuato que fueron visitadas por la peregrina en 1743

Nombre de la mina (Propietario)
Mina de La Cata (Francisco Bustos y Jerez)
Mina de Mellado (Francisco Bustos y Jerez)
Mina de Santa Anita
Mina de Rayas (José de Sardaneta)
Mina de Santa Úrsula

Fuente: elaboración del autor con base en AHCBSJL, Mayordomos…1724-1764, fs.1-2.

En 1746, tres años después de aquel viaje relámpago, el obispo de Guadalajara instó al capellán Del Río a visitar de nuevo las minas de aquella ciudad ya que "se hallaban en bonanza". El capellán fue personalmente y llevó consigo 5 500 pesos de limosna, y se le dio "un pueblo en un día", en la mina de Santa Anita, donación que trajo consigo más de 8 000 pesos en los años siguientes, todo para la obra.[21]

Las cantidades donadas por los operarios de las minas de Guanajuato en distintos momentos son muy importantes. Todas las minas de Guanajuato cumplieron como mecenas de la fiesta en 1740. La recolección de las limosnas y su entrega al santuario estuvo a cargo del capitán Antonio de Luna. De todo lo donado por los operarios sobraron 3 000 pesos que fueron dados para la obra. Cuatro minas participaron de forma individual: Santa Anita sufragó la fiesta en 1736, los operarios de la mina de Rayas de José de Sardaneta participaron en 1737, los "pobres operarios" de San Nicolás del Monte en 1738, los de la mina de Cata de Francisco de Bustos hicieron lo propio en 1739. Estos últimos, aportaron otros 4 000 pesos para fines de la construcción[22] (véase cuadro 3).

[21] AHCBSJL, Hechos, f.10.
[22] AHCBSJL, Mayordomos, f. 1.

Cuadro 3
Minas de Guanajuato en las que sus operarios fungieron como mayordomos

Nombre de la mina (hipotética fecha de función)
Mina de Santa Ana (1736)
Mina de Rayas (1737)
San Nicolás del Monte (1738)
Mina de Cata (1739)
Todo el común de las minas de Guanajuato (1740)

Fuente: elaboración del autor con base en ahcbsjl, Mayordomos…1724-1764, fs.1-2.

Si los años corresponden con el lugar en la lista, que es lo más probable, las funciones de mayordomía de las distintas minas de Guanajuato fueron anteriores a las cuantiosas donaciones en los viajes de 1743 y 1746. ¿Podríamos estar hablando entonces de una estrategia de Del Río para, a través de la mayordomía, comprometer a los operarios de minas con la obra? Seguramente sí, pues de esa manera el capellán tenía potenciales donadores que ya habían servido como mayordomos y así podía acudir a ellos ante cualquier eventualidad (como Martínez de Arratia y los grandes mineros de Guanajuato). Además, el nuevo concepto grupal de mayordomos (los operarios de las minas) le proporcionaría al santuario literalmente una "mina" de recursos cuando fuera necesario.

Durante la primera mitad del siglo xviii las minas de Guanajuato fueron una fuente importante de recursos para la obra del tercer santuario. Seguramente tuvo mucho que ver que durante casi todo el siglo xviii estas minas se convirtieron en las más productivas de América, al ser el mayor centro de producción de plata del mundo (Brading, 2004: 349). Por eso desde el obispado de Guadalajara le pidieron al capellán Del Río que fuera a pedir la limosna dado que se "hallaban en bonanza".

Las donaciones provenientes de Guanajuato, de sus mineros y, sobre todo, de sus operarios fueron importantísimas para que la obra se llevara a cabo sin mayores contratiempos. Entre mayo de 1745 y febrero de 1749 se gastaron en la obra 29 899 pesos y se recibieron de limosnas 31 014 pesos y un real. Es decir, en ese periodo —coincidente con el regreso de Del Río a las minas de Guanajuato— se trabajó en la construcción con números negros, algo

que no sucedió en ningún otro momento.[23] Evidentemente no todo ese dinero llegó de Guanajuato, aunque sí en su mayoría; otra parte llegó desde un nuevo centro minero que comenzó a ser explotado hacia principios del siglo xviii: Real de Bolaños.

Real de Bolaños y los nuevos mineros

De forma particular participaron cinco personajes de la élite de Real de Bolaños y en una ocasión, los operarios de minas de aquel Real. En el siglo xvii no hay referencias ni en los viajes de las peregrinas ni en las informaciones de milagros sobre la presencia del culto a Nuestra Señora de San Juan en dicho lugar. Entonces, ¿por qué Bolaños aparece a mediados del siglo xviii dentro de la zona de influencia devocional de la virgen? Encontramos la respuesta en el devenir histórico del poblado: las minas del Real de Bolaños no fueron aprovechadas sino hasta los albores del siglo xviii, pues era un territorio que aun avanzada la época colonial no estaba pacificado. Ruiz Medrano (2014: 203) sitúa el auge extractivo de dicho Real entre 1748 y 1758 y, coincidentemente, corresponde con su aparición en la lista de mayordomos de la fiesta y en el radar de los limosneros.

Las mayordomías individuales de los originarios de Bolaños están encabezadas por José de Echazarreta, Bernardo Gutiérrez y José Barranco, todos ellos mineros. El último, José Barranco, es considerado por la cultura popular de aquella región como el descubridor de las minas y el fundador de Bolaños. La realidad es que los yacimientos habían sido descubiertos décadas atrás. La posición de este nombre en la mente de los actuales pobladores de Bolaños tiene que ver con que fue protagonista de la época de mayor auge minero en el Real, a mediados del siglo xviii (López, 1974: 425).

El primer Barranco que llegó a Bolaños fue Juan Francisco, tío de José, procedente de Querétaro. Después llegó desde Apaseo Mateo Barranco, padre de José. Ninguno de los nuevos mineros era originario de Bolaños o sus alrededores, venían generalmente de Guadalajara o de otras partes para explotar algunas barras en el nuevo centro minero (López, 1974: 408-436). Tal vez ahí encontremos la explicación: el culto a la virgen de San Juan en Bolaños llegó junto con los mineros y es probable que se fuera junto con ellos al acabar su época de oro.

[23] ahcbsjl, Libro de gastos de la obra, s/f.

En 1758 los pobres operarios del Real de Bolaños, comandados por Marcelo Barrionuevo, pagaron la fiesta del 8 de diciembre en San Juan. Terminada su función donaron para la construcción del nuevo templo 3 000 pesos y ocho varas de plata para los ornamentos de la imagen.[24] No era ni mucho menos la primera vez que los operarios de las minas en Bolaños aportaban para la obra. En 1746 el obispado de Guadalajara se enteró de que al igual que las minas de Guanajuato, las del Real de Bolaños estaban en auge, así que enviaron a Francisco del Río a las primeras y su hermano Juan fue a hacer lo propio en Bolaños y Sierra de Pinos. El menor de los Del Río regresó de aquellos lugares con 9 300 pesos y algunas piezas de oro para gastarlos en la obra.[25]

Un análisis más amplio sobre la relación virgen de San Juan-Real de Bolaños permitirá decir si la presencia de Bolaños fue pasajera, al igual que su bonanza. Aunque es de destacar que de aquella zona no sólo está presente Real de Bolaños en la lista de mayordomos, pues también aparece José de la Bárcena, dueño de la hacienda ganadera La Quemada (Ultreras, 2008: 83). Esto podría indicar un crecimiento de la zona de influencia devocional de la virgen hacia aquel territorio, pero habría que estudiarlo a profundidad.

Conclusiones

El santuario de la virgen de San Juan debe su consolidación en el panteón mariano novohispano a la construcción de una gran zona de influencia devocional, misma que le otorgó una importante plataforma territorial y que incluía una cantidad considerable de fieles devotos hacia su advocación. En ese sentido su presencia en los centros mineros, sobre todo de Zacatecas y Guanajuato, le permitió entre otras cosas obtener capital para construir el tercer templo para la virgen a mediados del siglo xviii.

El arraigo del culto en estas zonas es resultado de por lo menos dos elementos esenciales: *i*) la ubicación geográfica del pueblo de San Juan, que permitió el desarrollo del santuario al encontrarse en una situación de frontera, y también, al ser una parada obligada en el camino de Zacatecas a Guadalajara; y *ii*) el gran trabajo de promoción del culto por parte de los limosneros que acompañaban a las vírgenes peregrinas.

[24] ahcbsjl, Mayordomos..., f. 2

[25] ahcbsjl, Hechos, f. 10.

Por otro lado, el análisis de los mayordomos de la virgen en la época de la construcción del tercer santuario ejemplifica cómo esta función fue muy importante para que el capellán Francisco del Río creara una red de devotos-donadores potenciales. Los mayordomos se convirtieron en un seguro para momentos de necesidad económica, como lo fue la construcción del nuevo santuario. En ese contexto los devotos de los centros mineros de Zacatecas y Guanajuato se convirtieron en los mecenas constantes de la obra. Por otro lado, la estrategia de Del Río para dar la mayordomía al conjunto de operarios de las minas fue un éxito, sobre todo en Guanajuato.

El caso de Bolaños es particular, su fundación tardía lo hace inexistente en el siglo xvii. Sin embargo, para el xviii sólo está por debajo de Guanajuato en número de mayordomos. Los devotos avecindados en Bolaños eran originarios de otras zonas del virreinato, por tanto, la devoción a la virgen de San Juan llegó con ellos a ese territorio y quizá también se fue junto con ellos.

Zacatecas, por su parte, se concibe desde el origen del santuario como un territorio ligado a la zona de influencia devocional de la virgen. Aunque no aparece en los viajes de la peregrina que hemos mencionado en este texto, su presencia es constante en los registros de los regalos que sus devotos dan a la imagen. Además, fue la primera ciudad que visitó Del Río en busca del financiamiento para el nuevo templo, lo cual demuestra el vínculo de aquella urbe con Nuestra Señora de San Juan.

Este trabajo fue un ejercicio en el que examinamos, de manera general, la presencia de la virgen de San Juan en un determinado territorio. Para reconstruir en su totalidad una zona de influencia devocional es necesario observar la dinámica de promoción y arraigo en otros lugares del virreinato. Esto se logrará a partir de los viajes de la peregrina y la lista de los mayordomos de la fiesta junto con otro tipo de documentos como las relaciones de los milagros, los inventarios de regalos a la imagen y hasta los libros de limosna del santuario.

Hoy en día Zacatecas y Guanajuato siguen siendo parte de la zona de influencia devocional de la virgen de San Juan, también son enclaves esenciales de la gran plataforma territorial y de devotos que mantienen al santuario como el segundo más visitado del país. Esta relación no es historia, es presente.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AHCBSJL Archivo Histórico de Catedral-Basílica de San Juan de los Lagos.
Carpetas Negras, s. XVII.
Documento sobre el viaje de la virgen peregrina de 1666-1669.
Carpetas Negras, s. XVIII.
Documento sobre el viaje de la virgen peregrina en 1743.
Mayordomos de la fiesta, 1724-1764.
Fragmento del testamento de Doña Josefa Rosa Martínez de Arratia.
Carpetas Negras: Construcción del santuario de Nuestra Señora de San Juan.
Hechos y actos de los Obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633-1757.
Libro de gastos de la obra.

Bibliografía

Arregui, Lázaro Domingo de (1980), *Descripción de la Nueva Galicia*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla.

Becerra Jiménez, Celina Guadalupe (2015), *Indios, españoles y africanos en Los Altos de Jalisco. Jalostotitlán, 1650-1780*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-Centro Universitario de los Lagos.

Brading, David (2004), *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, Fondo de Cultura Económica.

Calvo, Thomas, (1997), "El Zodiaco de la Nueva Eva. El culto mariano en la América Septentrional hacia 1700", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Iberoamericana-Centro de Estudios de Historia de México-Condumex, pp. 267-282.

Calvo, Thomas (2009), "Santuarios y devociones: entre dos mundos (siglos XVI-XVIII)", en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México*, México, Secretaría de Gobernación-El Colegio de Michoacán, pp. 403-418.

Christian, William (1990), *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea.

Florencia, Francisco de (1998) [1694], *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.

Fábregas, Andrés (1986), *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*, México, Ediciones de la Casa Chata.

Ibarra, Antonio y María Ángeles Gálvez (1996), "Comercio local y circulación regional de importaciones: la feria de San Juan de los Lagos en la Nueva España", *Historia Mexicana*, año XLVI, núm. 3, enero-marzo, pp. 581-616.

López Miramontes, Álvaro (1974), "El establecimiento del Real de Minas de Bolaños", *Historia Mexicana*, vol. 23, núm. 3, pp. 408-436.

Márquez, Pedro María (1966), *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y el culto de esta milagrosa imagen,* Jalostotitlán, México, Editorial Gráfica Positiva-Diócesis de San Juan de los Lagos.

Menéndez Valdés, José (1980), *Descripción y censo general de la Intendencia de Guadalajara, 1789-1793,* Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco.

Moro, Raffaele (2017), "Los santuarios novohispanos y las imágenes 'peregrinas' entre historia e imaginario", *Historia Mexicana*, año LXVI, núm. 4, pp. 1759-1818.

Nájera, Mario Alberto (2006), *Los santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco*, Guadalajara, Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco.

Prat i Carós, Joan (2003) [1989], "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía", en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*, t. III, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 211-252.

Rangel, Efraín (2012), *Imágenes e imaginarios. Construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicori*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-El Colegio de Michoacán.

Ríos Zúñiga, Rosalina (2001), *La educación de la Colonia a la República. El Colegio de San Luis Gonzaga y el Instituto Literario de Zacatecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ayuntamiento de Zacatecas.

Ruíz Medrano, Carlos Rubén (2014), "El Real de Minas de Bolaños, Jalisco, en el siglo XVIII: transformaciones territoriales y cambios sociales", *Región y Sociedad*, año XXVI, núm. 60, pp. 191-227.

Santoscoy, Alberto (1903), *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto a esta milagrosa imagen,* México, Tip. de la Compañía Editorial Católica San Andrés.

Tello, Antonio (1984), *Crónica miscelánea de la Provincia de Xalisco*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco-Universidad de Guadalajara-Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.

Ultreras, Paulina (2008), "Obstinado legalismo o defensa indígena de la tierra: Tlalcosahua y Huejúcar siglo XVIII", en Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto

Nájera Espinoza y José Francisco Román Gutiérrez (coords.), *Regiones y esencias. Estudios sobre la Gran Chichimeca*, Zamora, Michoacán, Universidad de Guadalajara-Universidad Autónoma de Zacatecas-Universidad Autónoma de Aguascalientes-El Colegio de San Luis-El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Coahuila-Universidad Intercultural de Chiapas, pp. 83-91.

Velasco Toro, José (2010), "Imaginario cultural e identidad devocional en el Santuario de Otatitlán", en María Rodríguez-Shadow y Ricardo Ávila (comps.), *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad de Guadalajara, pp. 183-205.

Tesis

Herrera Rivas, Liszet (2011), *Formación y sucesión de la hacienda de San Pedro, 1595-1869*, tesis de licenciatura, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

López Padilla, Omar (2015), *Entre la devoción y el comercio. Un santuario para San Juan de los Lagos, 1792-1797*, tesis de maestría, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

El culto a la virgen de los agraristas: la invención de una tradición

*Francisco Javier Velázquez Fernández**

Introducción

Hablar de una virgen de los agraristas puede sonar descabellado, irrisorio y fuera de toda lógica si se parte de la idea de que el movimiento agrario de la posrevolución mexicana fue, entre otras cosas, un instrumento gubernamental para combatir lo que se consideraba el fanatismo religioso, empero, las filas agraristas estuvieron repletas de personas creyentes que, bajo la premisa "somos católicos pero no pendejos", supieron combinar sus ideas religiosas con sus ideales políticos e intereses económicos.

En este contexto se crea un culto sui géneris a una pequeña imagen de la virgen de Guadalupe cuyo legendario origen milagroso no escapa al conflictivo contexto de la época, antes por el contrario encuentra su explicación justamente en esas revueltas, que son el punto de partida para crear todo un culto que permanece hasta nuestros días guardando justamente su característica raíz de inicio: un culto innovador que se ha ido adaptando al devenir del tiempo y según los propios intereses de sus creadores.

Así pues, en este trabajo intentaremos explicar la invención del culto a la "Virgen Chiquita" en el pueblo de Zapotitán de Hidalgo, y la forma en que la gente lo ha asumido como la principal tradición de la localidad, la cual se gestó en el entorno de la Revolución mexicana y el subsecuente reparto agrario, motivo por el cual bien puede sugerirse que fue el estandarte de

* El Colegio de Jalisco, A.C.

lucha del campesinado, y la imagen tendría bien ganado el título de "Virgen de los agraristas".

El abordaje podría hacerse siguiendo varios ejes teóricos, como el de la religiosidad popular, el análisis discursivo, etc., pero, como se verá más adelante, se hará siguiendo los postulados esgrimidos por Hobsbawm respecto a la invención de tradiciones y la forma en que estas se van adaptando para mantenerse vigentes.

Acercamiento al objeto de estudio

Como parte de un proyecto mayor sobre cuestiones agrarias en el estado de Jalisco, de pronto surgió información sobre un culto guadalupano que comenzó a ser recurrentemente señalado por los entrevistados. Como de momento no era trascendente para el desarrollo de aquella investigación el tema no se explotó como ahora intentamos. Se trata del poco claro origen del culto a la llamada virgen chiquita, en la población de Zapotitán de Hidalgo, delegación del municipio de Jocotepec, Jalisco.



Mapa 1. Ubicación geográfica de Zapotitán de Hidalgo respecto a Guadalajara, capital de Jalisco. En el mapa se pueden localizar todos los poblados a los que hacemos alusión en este escrito. Fuente: elaboración del autor con datos de Google Maps (2017).

Este pueblo, con alrededor de 4 000 habitantes, se halla a 55 kilómetros al sur de Guadalajara. Desde 1839 la entonces estancia de Los Zapotes se transformó en la hacienda de San Ignacio Zapotitán, producto de la separación de los bienes del mayorazgo de la familia Villaseñor (Velázquez, 2006: 139). Con alrededor de 6 000 hectáreas de extensión desde sus inicios destacó como hacienda de vocación mixta, pues se dedicaba por igual al cultivo de cereales (maíz y trigo) que a la crianza de ganado vacuno y apícola. Aquella vida apacible que se tenía en la finca de pronto se vio trastocada con el movimiento revolucionario, que por esos lares llegó tres años después de la fecha en la que se registra su inicio (1913). La gente se alborotó aún más cuando se enteró de que, entre otras cosas, lo que buscaba la revuelta era justamente el reparto de las tierras. Pero aquí no se hablará de tierras, sino de lo que llevó implícito la lucha por ellas en este poblado: el culto a la virgen chiquita, una pequeña imagen de la virgen de Guadalupe, que supuestamente apareció en una piedra de no más de 15 centímetros de altura.

La invención de la tradición

De acuerdo con Hobsbawm, "se entiende por tradición inventada el conjunto de prácticas normalmente regidas por reglas aceptadas en forma explícita o implícita y de naturaleza ritual o simbólica, que tienen por objeto inculcar determinados valores y normas de conducta a través de su reiteración, lo que automáticamente implica la continuación con el pasado" (Hobsbawm, 1990-1991: 97) y agrega que toda tradición en algún momento fue creada por alguien y para algo. Si se aplica este principio a la virgen chiquita de Zapotitán hoy se conoce el algo (que se verá más adelante), pero no el alguien, pues todo indica que fue una creación colectiva que pronto fue aceptada en el imaginario de los entonces peones zapotitenses. No debe perderse de vista que las tradiciones son creaciones sociales colectivas y no individuales, de modo que deben ser la manifestación de un grupo social interrelacionado (Herrejón, 1994: 141).

Dos han sido los trabajos que han pretendido explicar el origen milagroso de esta imagen. El primero de ellos data de los inicios del nuevo milenio, muy al estilo del *Nican Mopohua*, que narra las apariciones guadalupanas de 1531. En el caso de Zapotitán se contó por mucho tiempo con su propia versión titulada "Aquí se narra", que en realidad es la traducción literal del

título del texto de Antonio Valeriano. La crónica, por llamarla de alguna manera, se presenta en dos hojas de papel escritas en computadora que se pegaron al pie del retablo de la pequeña imagen las cuales, así como llegaron a ese lugar, así desaparecieron. No obstante, durante el trabajo de campo realizado pudo fotografiarse el texto al que ahora haremos alusión.

Aunque es de autor anónimo y de creación reciente, el escrito puede atribuírsele a una mujer, por el sentido de la redacción. En el texto pueden distinguirse dos partes: la primera hace la "datación" histórica y explica el origen de la imagen, y la segunda es una mezcla de leyendas de aparecidos, comunes a todos los pueblos de nuestro país, a las que se les ha querido relacionar con la propia imagen, como si en lugar de ser un objeto sagrado fuera un espectro del más allá.

"Aquí se narra la historia de la Virgen de Guadalupe que esta Virgen fue encontrada en una piedra de metate en el año de 1910 en la época de los cristeros cuando la revolución de Miguel Hidalgo y Costilla." Este es el encabezado del escrito, en el que la cronología de la "aparición" no concuerda con el tiempo real, pues se entremezclan tres distintas etapas de la historia nacional: la Independencia (1810-1821), la Revolución (1910-1917) y la Guerra Cristera (1926-1929). Estas inconsistencias aumentan cuando se comienza a leer el cuerpo de la historia:

> Corría el año de 1910, cuando la revolución cristera en un pueblo llamado Zapotitan de Hidalgo, donde predominaban los españoles estos tenían una hacienda en donde tenían como esclavos a los nativos del lugar y como es de saber los esclavos solamente recibían lo minimo por ejemplo una medida de maíz, un litro de frijol por familia,estas personas humildes eran muy trabajadoras de raza india este pueblo cuando llego la revolución estuvo muy asolado después los cristeros hacían de las sullas después todas las personas del lugar se escondían al saber que estos llegaba por un tiempo, por lo que no habia religión ni tenían escuela. Cuenta la leyenda de que la hija de estos hacendados era muy buena y caritativa. Ayudava mucho ala gente pobre, luego que esta falleciera se la llevaron a España, que dándose el lugar solo luego una vez de tantas que los cristeros entraron al pueblo unos viejesitos que escucharon cuando los cristeros entraron a matar estos se ivan a esconder para que no los matasen. Los cristeros los encontraron y a su vez el coronel, les dijo alto!!!!!! No los maten a ellos no!.. Los viejitos costernados dieron grasias a una virgen morena que cargaban en sus morrales. Esta Virgen hizo su primer milagro, los viejitos le hicieron un altar en

> agradecimiento por el fabor recibido en una casa de adobe y paja donde la tenían, esta Virgen quiero aclarar que era negra como la piedra del metate y hoy es blanca como el cristal, cuentan que muy alla, los metates se hacían lisos por el uso que tenían entonses picaban los metates con un picador especial, y al estar picando el metate se figuro la Virgen. Despues hubo otra cosa curiosa de la Virgen esta señora tenia una parienta y esta le desia vendeme tu Virgen ella no queria. Hasta que un dia de que tanto le insistio y le dijo andale pues llevatela y la señora se la llevo para su casapara la mañana siguiente la señora fue avisitar a la dueña y le dijo sabes de que la Virgen no esta en mi casa!!! Pero como que no esta, si te la llevaste ayer, y bueno la señora entro al jacal y en el altar que tenia se la encontraron otravez le dijo por que te la tragiste le contesto ella no quiere irse bueno mejor te regreso tu dinero, y asi esta señora se quedo de guardiana, de la Virgen morena despues fue, custodiada de generacion en generacion la siguiente señora que la cuidaba se llamaba Jeronima se murio esta señora y paso a manos de sus esposo llamado Benito luego con la hermana llamada Cuca. Luego su hijo Eduardo hijo de Benito cuando este murio la señora Elisa Orosco se quedo con la guardia de la Virgen, esta casa se ubica en la calle de la Virgen esta casa es de adobe tenia tres cuartos el de en medio era de ella la Virgen era muy querida por la familia. Ellos le hacian sus propias velas, el señor Benito tenia unas colmenas y de hay le hacia sus velas y todas las noches le prendian su vela gruesa tenia manteles sabanas de adorno, cuentan que una vez alguien le cambio las velas se insendio el lugar el señor Benito apurado saco ala Virgen de las llamas y cuando la revisaron con un anteojo ella tenia una pequeña ampolla en la mejilla estas personas que cusodiaban victimas de varias visiones y sustos […] (Anónimo, s.a.).

Lo aquí narrado es parte de la leyenda más conocida de la imagen: la milagrosa aparición en una piedra para picar los metates, por lo que originalmente era negra. Muchos vecinos de avanzada edad aseguran haberla visto de su color original, aunque no existe ninguna evidencia documental ni fotográfica que así lo compruebe.

Las inconsistencias históricas que presenta el relato, y en lo que poco o nada ha reparado la gente, obedecen al cronotopo[1] (conjugación tiempo-espacio) en que lo temporal se aleja de la convención humana del tiempo y se

[1] Para Bajtin "El cronotopo es el lugar en que los nudos de la narración se atan y se desatan. Puede decirse sin ambages que a ellos pertenece el sentido que da forma a la narración. "[…] El tiempo se vuelve efectivamente palpable y visible; el cronotopo hace que los eventos narrativos se concreticen, los encarna, hace que la sangre circule por sus venas. Un evento puede ser comunicado, se convierte en información, permite proporcionar datos precisos respecto al lugar y tiempo de su acontecer […] Es precisamente el

llena de “una gran carga emotiva-valorativa” (Bajtin, 1989: 13); es decir, se construyó

> un mundo imaginario que es perfectamente coherente y comprensible una vez que entendemos su lógica, pese a ser completamente contrario a nuestra experiencia cotidiana del tiempo [...] los cronotopos históricos [...] no proporcionan únicamente un marco espacio-temporal para localizar los eventos y los personajes de la narración, es decir, no son simples cronologías, sino que, al darles forma y sentido al tiempo y al espacio, les dan forma y sentido a los eventos mismos y a las acciones humanas y divinas dentro de la historia (Navarrete, 2004: 36).

Este relato de la virgen chiquita, aparte de legitimar su historicidad, trata de demostrar cómo su origen se remontó a etapas de conflictos sociales en los que el pueblo salió siempre avante, por tanto, en la actualidad Zapotitán no puede hacer menos y con ella a su lado podrá ir siempre adelante ante cualquier cometido.[2]

El otro trabajo de investigación es obra del guardián de la imagen, José Luis Hernández (2009) quien realizó un estudio histórico-hagiográfico en el cual sostiene, siguiendo la tradición popular y la fe de sus creyentes, que su culto data de mediados del siglo XVIII. Señala su origen en la humilde choza de una pareja de indígenas, en uno de los ranchos de la hacienda de Zapotitán; la mujer la encontró tirada cuando buscaba una piedra para picar el metate. Con el tiempo, el marido vendió la piedra con la imagen a Luciano Orozco, de oficio carbonero. Días después de la venta, aquel desventurado “indito” murió devorado por lobos, ¿acaso castigo divino por haber vendido la imagen? En el último decenio del siglo XIX la región fue azotada por una severa sequía (según cuenta la leyenda), por lo que los habitantes de los ranchos de la hacienda tuvieron que concentrarse en las inmediaciones de la casa grande y otros más debieron mudarse a los pueblos aledaños. Luciano, el propietario de la imagen, para no errarle ni enemistarse con los “devotos”, fue a consultarle al párroco del municipio vecino de Zacoalco de Torres a dónde debía llevar la piedra del milagro y, a semejanza de la leyenda de la virgen de Talpa, el

---

cronotopo el que proporciona el ámbito esencial para la manifestación, la representabilidad de los eventos” (1981: 250).

[2] Un ejemplo de ello fue el testimonio dado por Aarón Corona, en el que atribuye a la virgen chiquita haber sobrevivido a un secuestro sufrido en Culiacán hace algunos años, cuando regresaba de Estados Unidos (Corona, 2017).

cura procedió a quemarla con un cigarro (Nájera, 2003: 86; Millar, 1973: 25; Fernández, 2012: 37), si la imagen se ampollaba se iría al pueblo de San Marcos, de lo contrario, se quedaría en la hacienda de Zapotitán como finalmente sucedió.

Por su parte, el testimonio de Albino Lamas concuerda con varios de los aspectos mencionados, sólo cambia el nombre de los personajes. Según su versión, Benito Orozco, oriundo de Verdía, municipio de Zacoalco de Torres, traía la pequeña imagen en un costal y anduvo errante por mucho tiempo hasta que encontró cobijo en la hacienda de Zapotitán, en un rancho limítrofe con el poblado de San Marcos. Tras la sequía, que ya hemos descrito, enfrentó el dilema de llevar a la virgencita a la hacienda o dejarla en San Marcos, y ahí fue cuando procedió a quemarla con un cigarro y al no quedar huella, la llevó a Zapotitán donde la tuvo hasta su muerte. Su viuda, de nombre Jerónima, continuó con la custodia (Lamas, 2001; Díaz, 2001).

Todo lo anterior permite crear una analogía con otros cultos de la tradición católica: al humilde indito lo vemos repetido en varias apariciones marianas, entre ellas la de Guadalupe; y en Europa, al no haber indios, las apariciones eran a humildes pastorcitos. Se evidencia la constante mención de los estratos sociales más bajos, como parte primordial, pues toda tradición conlleva un ritual simbólico (Hobsbawm, 1990-1991: 98), y es que no deben perderse de vista las palabras del evangelio: "Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán en herencia la tierra",[3] o aquella otra frase donde Jesús ensalza al Padre: "porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños".[4]

Enseguida vino literalmente la prueba de fuego para la imagen: quemarla con un cigarro, como hicieron en su momento, según cuenta la tradición, con la imagen de la virgen del Rosario de Talpa.

La historicidad del culto

De la referida sequía y de la intervención del cura de Zacoalco no hay evidencia alguna. Además, sería del todo impropio, pues en ese entonces se

[3] Mateo, 5: 4 (*Biblia de Jerusalén*, 1994).

[4] Lucas, 10: 21 (*Biblia de Jerusalén*, 1994). En realidad estas palabras son retomadas de Isaías, en el antiguo testamento, cuando señala que el Señor "A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado […]". Isaías 61: 1 (*Biblia de Jerusalén*, 1994).

vigilaba muy celosamente que los feligreses acudieran por auxilio espiritual a la jurisdicción que les correspondía y en este caso sería Jocotepec y no Zacoalco. De hecho, no existen documentos que avalen algún tipo de correspondencia entre ambos párrocos, lo cual era usual cuando un feligrés ajeno visitaba otro curato; mucho menos hay notificación del supuesto cura de Zacoalco al obispo en turno sobre la existencia de una imagen milagrosa aparecida en una piedra.

De modo que todo este relato no es más que una bonita alegoría para legitimar el origen milagroso de la imagen. "Todas las tradiciones inventadas, en la medida de lo posible, utilizan la historia como legitimador de acción y cimentador de cohesión de grupo" (Hobsbawm, 1990-1991: 105) "[...] La invención de tradiciones [...] es fundamentalmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado" (Hobsbawm, 1990-1991: 99).

Pero esta referencia al pasado no tiene otro objetivo que "ser el puente hacia el futuro", pues, a fin de cuentas, la tradición "busca perpetuar la vida [...] La tradición es la respuesta del hombre al reto del tiempo" (Herrejón, 1994: 140), "es la prolongación indefinida de un grupo a través del tiempo" (Herrejón, 1994: 142).

Por lo que toca a la parte histórica comprobable se sabe que en 1879 la hacienda de San Ignacio Zapotitán fue adquirida por Luciano Gómez Romero, quien luego la heredó a sus hijos (Velázquez, 2010: 20). El núcleo contaba con todo lo elemental: la casa grande, establos, bodegas, asoleaderos, etc., pero carecía de capilla, así que se emprendió su construcción la cual se concluyó y fue bendecida en 1907[5] en la solemnidad de la Inmaculada Concepción, advocación mariana a la que estaría dedicada la pequeña iglesia. Para ello, un año antes, en 1906, se había mandado traer de Italia una imagen de la Inmaculada (Mosqueda, 2007). De esta manera, la hacienda quedaba bajo la tutela religiosa de la virgen María. Cada año se le celebraba su función el 8 de diciembre hasta que, con el reparto agrario y la primera dotación parcial al lugar, en 1924 (Velázquez, 2010: 130), el poblado —ahora llamado Zapotitán de Hidalgo en honor al padre de la patria—, en un intento por borrar todo vestigio relacionado con la administración hacendaria, comenzó a promocionar el culto a la virgen chiquita, la cual también fue usada como estandarte, al estilo del padre de la patria, Miguel Hidalgo, para aglutinar a

[5] Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara (en adelante, AAG). Sección Gobierno, Parroquia de Jocotepec, caja 3, carpeta Huejotitán 1896-1908.

la gente y que se uniera al movimiento agrarista, pues qué mejor señal para entrarle al movimiento que la aparición de la madre de Dios, que no representaba otra cosa que el visto bueno para no abandonar la lucha.

Además, con la invención de la milagrosa llegada de la virgen aparecida se legitimaba la participación de los católicos en el agrarismo, pues la Iglesia condenaba este movimiento al considerarlo un robo de tierras a sus legítimos dueños. Fue una especie de respuesta colectiva a las amenazas desde el púlpito. "El capital del miedo puede transformarse en cualquier tipo de rentabilidad, ya sea económica o política" (Bauman, 2007: 23) y la Iglesia lo usaba, sin contar con que esa misma táctica la emplearían los trabajadores para combatir los miedos que comenzaban a infundirse. De hecho, en respuesta, los agraristas atribuyeron a la imagen el primer milagro de que las tropas cristeras no entraran al pueblo (Hernández, 2009: 22 y 31; Díaz, 2001), en clara afrenta a las prohibiciones eclesiásticas.

Basados en principios religiosos, los agraristas enarbolaron la idea de que en esta vida debía seguirse la voluntad de Dios para que a cada quien se le repartiera lo justo; el rico (en este caso, el hacendado) cristianamente debía compartir lo mucho que tenía con aquellos que nada poseían, de manera que no era robo sino un acto de justicia tomar lo que era de su patrón. A partir de entonces, las fiestas patronales eran compartidas: el 8 de diciembre se celebraba a la patrona, reconocida como tal por las autoridades eclesiásticas; y el 12 de diciembre los ejidatarios celebraban a la virgen chiquita, llevándola de la casa de la familia Orozco al templo para regresarla al filo de la medianoche.

Los inicios de esa comunidad ejidal fueron muy conflictivos y dramáticos al formarse dos bandos con ideas muy polarizadas con el interés de dominar la vida ejidal, por lo que su historia está teñida de sangre (Velázquez, 2010: 180-187). De ese modo, el culto a la virgen chiquita no podía ser diferente. Aunque rivales en lo cotidiano ambos bandos confluían en festejar a su virgen, cada uno a su modo. Totalmente alejados de los principios católicos de amar al prójimo, optaron por dividir el festejo guadalupano, de modo que cuando la sacaban en peregrinación los de un bando le tiraban cohetes y le quemaban castillos al pasar por el lado del pueblo que ellos controlaban (en las llamadas Cuatro Esquinas), y los del bando contrario hacían lo propio cuando la imagen pasaba del lado que les correspondía a ellos (frente al templo de la ex hacienda) (Lamas, 2001; Siordia, 2001).

Esta usanza se mantuvo desde finales de los años veinte hasta 1953 cuando el párroco de Jocotepec, José Sánchez Contreras, luego de percatarse de las querellas, decidió recoger la imagen y llevarla al templo del pueblo; además, notó que tenerla era un verdadero negocio para sus dueños, Florentino Orozco y Refugio Zúñiga, pues ellos se quedaban con las limosnas y la cera que se le llevaba en ofrenda.[6] Sin embargo, nuevamente los promotores de su culto, los entonces ejidatarios, tratando de enaltecerlo por sobre el de la Purísima Concepción, colocaron la pequeña imagen en una custodia, la cual es exclusiva para la reserva eucarística. De no ponerse ahí, la pequeña piedrita pasaría prácticamente inadvertida dadas sus dimensiones.

Un buen día de 1959, durante la visita pastoral del obispo Javier Nuño, al ver la custodia en el altar creyó que estaba expuesto el Santísimo Sacramento y se postró a orar en señal de adoración, pero su sorpresa fue mayúscula al ver que lo que en realidad contenía era la pequeña piedra con la imagen de la virgen, ante lo cual reaccionó enérgicamente y pidió al capellán y al párroco una inmediata explicación del hecho.

Las desbordadas pasiones de los feligreses no se apaciguaban con las prédicas de su capellán, ni con las de su párroco ni con las del citado obispo, sino que pedían la presencia del arzobispo José Garibi Rivera, recién nombrado cardena, y primer mexicano en obtener tal distinción. Ante tan caldeada situación las autoridades eclesiásticas tuvieron que realizar una minuciosa investigación para conocer más del culto y milagroso hallazgo de la virgen chiquita. El resultado fue una bofetada para los fieles zapotitenses, pues se aseguró que no era más que un culto supersticioso e idólatra, al creer que sólo la piedra era la que realizaba los milagros, olvidándose por completo de que no era más que una representación de la virgen María.[7]

Como resultado de la investigación, la virgen chiquita fue guardada en la sacristía y trató de limitarse su culto;[8] pero los creyentes, que para entonces ya se habían multiplicado, no dejaron de celebrarla el 12 de diciembre, de modo que después de la fiesta del día 8 celebraban un triduo que culminaba con otra fiesta el día 12. Incluso, el 12 de diciembre de 1958, ante la prohibición del culto, la virgen fue puesta bajo llave en el bautisterio y como no se le sacó para nada "cuando fue la hora de la misa el señor Elipidio Zúñiga se levantó y se fue a las puertas del bautisterio, con su vela estuvo toda la

[6] AAG, Sección Gobierno, Parroquia Jocotepec, caja 3, exp. 2 (1911), carpeta 1909-1956.
[7] AAG, Sección Gobierno, Parroquia Jocotepec, caja 4, carpeta 1958-1965.
[8] *Idem.* Véase la opinión del pueblo sobre estas medidas en Hernández (2009: 26).

misa acompañando a la pequeña imagen, la cual estaba como prisionera" (Hernández, 2009: 26). Ante actos de esta índole, no dudaron los sacerdotes en tachar a los devotos de idólatras por adorar "a una piedra".

La euforia por la virgencita de Guadalupe era tal en el pueblo que, en 1963 le pidieron al arzobispo de Guadalajara que concediera 300 días de indulgencias a quien le rezara tres Aves Marías a la virgen chiquita, pero el intelectual mitrado respondió con un rotundo "No se puede indulgenciar".[9]

Las autoridades eclesiásticas, restrictivas al principio, al ver el fervor popular comenzaron a actuar con disimulo al grado de que en 1971, cuando se erigió la parroquia del lugar, extrañamente no se le dio advocación alguna. El decreto sólo señala la creación de la parroquia de Zapotitán de Hidalgo,[10] aunque tácitamente se seguía reconociendo el patrocinio de la Inmaculada Concepción,[11] de modo que la fiesta del 12 de diciembre pasó a celebrarse el domingo siguiente para no interferir con la fiesta titular de Huejotitán, capellanía que también comprendería la nueva parroquia y con primacía histórica en cuanto al culto guadalupano.[12]

A partir de entonces poco a poco se fue dando prioridad al culto de la virgen chiquita por sobre la patrona, incluso no faltó el párroco que textualmente llegó a decir "por esta como" (Díaz, 1998), hasta conseguir que la fiesta principal fuera el domingo siguiente al 12 de diciembre, y el festejo a la Purísima, la original patrona del pueblo, no fuera otra cosa que un día más dentro del novenario en honor a la virgen chiquita. En 1998, al erigirse en parroquia la capellanía de Nuestra Señora de Guadalupe de Huejotitán, el párroco de Zapotitán, José Guadalupe Ibarra Aguilar, gran propagador del culto a la virgen chiquita, promovió que quedara el curato de Zapotitán con la advocación de Parroquia de la virgen de Guadalupe para distinguirla del pueblo vecino, dando con eso el tiro de gracia a la verdadera patrona del lugar. Durante la administración de este cura sucedió algo fatídico e inesperado. Repentinamente, mientras la limpiaban para llevarla a un nuevo retablo que se le había construido, la pequeña imagen se golpeó ligeramente, lo que causó una cuarteadura a todo lo largo de la pequeña piedra, dando la apariencia de

[9] AAG, Sección Gobierno, Parroquia Jocotepec, caja 4, carpeta 1958-1965.

[10] AAG, Sección Gobierno, Parroquia Zapotitán de Hidalgo.

[11] Aunque el nuevo templo, construido en 1952, estuviera dedicado a la virgen de Guadalupe, no estaba dedicado a la virgen chiquita.

[12] En Huejotitán se venera la virgen de Guadalupe desde 1715, lo que convierte al lugar en uno de los primeros en el estado de Jalisco, de ahí que el párroco de Zapotitán haya optado por no encimar la fiesta, por respeto a esa antigua tradición.



Figura 1. Aquí se puede notar la cuarteadura que atraviesa a todo lo largo la imagen de la virgen chiquita. Fuente: Archivo personal del autor.

fragilidad y de que estaba próxima a romperse. Esto provocó gran mortificación en el religioso quien le pidió a Dios que tomara su vida a cambio de que, por prodigio divino, se restaurara la imagen y volviera a su estado natural.[13] Claro está que eso no sucedió, pues en realidad la supuesta cuarteadura evidencia que originalmente, la imagen está formada por dos piezas a lo largo, las cuales fueron unidas y de ahí que se crea que es una grieta que amenaza con partir en dos la preciada escultura.

Los tiempos recientes

En las últimas cuatro décadas el culto a la virgen chiquita ha cambiado mucho. Ya no existen aquellas enconadas divisiones en Zapotitán, por el contrario, hoy todo parece unidad en cuestiones de su religiosidad. El pueblo se ha apropiado del culto guadalupano a tal grado que de pronto el párroco debe predicar que tanto la Purísima Concepción como Guadalupe son la misma virgen María, y que no importa la escultura, sino lo que representa (Reyes, 2017).

Durante estas cuatro décadas (desde 1974), José Luis Hernández ha sido el guardián de la virgen lo que le implica viajar año con año de su lugar de residencia, en el estado de California, Estados Unidos, por unos cuantos días, para celebrar a la Guadalupana (Hernández, 2017). Igual que él, decenas de hijos ausentes de Zapotitán retornan anualmente a los festejos patronales. Este retorno

[13] El documento que revela esta confesión del sacerdote se halla consignado en el libro de crónicas de la parroquia de Zapotitán de Hidalgo: "Confieso que eso que le sucedió a la imagen fue para mí motivo de grandes sufrimientos, de los que aún ahora no me he recuperado. Le llegué a decir a Dios que si muriendo se solucionaba el problema, estaba dispuesto a dar la vida. Pido a Dios perdón si hice algo malo. ¿Cuál fue la causa? Hoy me lo sigo preguntando. Dejo en manos de Dios este delicado asunto. Le sigo pidiendo una restauración milagrosa de la imagen y lo seguiré pidiendo, quiera Dios concedérnosla". Archivo de la Parroquia de Zapotitán de Hidalgo (en adelante, APZH), Libro de crónicas.

de migrantes rurales no responde a otra cosa que a "la falta de integración a la nueva sociedad y un arraigado sentido de pertenencia a su comunidad de origen" (Woo, 2008: 104).

A principios de los años noventa, con la reforma salinista, los ejidos desaparecieron y cedieron su lugar a la pequeña propiedad privada. Los viejos agraristas que crearon y tanto promovieron el culto a la virgen chiquita ya han muerto. Las nuevas generaciones comienzan a tomar el relevo y con ello se han incorporado nuevas manifestaciones de fe en busca de dar mayor lucimiento a los festejos.



Figura 2. José Luis Hernández, acompañado del Pbro. José Macías Corona, IVE, originario de Zapotitán; al fondo la imagen de la virgen chiquita mientras se prepara la peana en que será transportada en su fiesta de diciembre de 2017. Fuente: Archivo personal del autor.

Y es que las sociedades, como entes dinámicos, están en constante movimiento y con ello toda su cultura que, por supuesto, incluye sus tradiciones. Y tradición que no se renueva y adapta está condenada a morir. De esta manera, año con año se hacen modificaciones en aras de "rescatar las tradiciones", aunque suene contradictoria la frase. Para esto se formó un grupo justamente llamado "Rescatando nuestras tradiciones", pero lejos de rescatarlas, han ido desplazando el sentido religioso de la festividad e innovando vistosos desfiles más relacionados con las fiestas patrias que con motivos religiosos.[14] Dice Hobsbawm que "En dondequiera pervivan los antiguos usos y costumbres, no hay necesidad de resucitar o inventar tradiciones [...] Allí donde son inventadas [nuevas tradiciones], a menudo no se debe a que las viejas costumbres no sean ya más válidas o viables, sino al hecho de que deliberadamente no se les usa o adapta [...] contra la tradición y a favor de la innovación radical" (1990-1991: 102). Es decir, las viejas tradiciones generan un vacío que debe "llenarse con [nuevas] prácticas inventadas" (Hobsbawm: 1990-1991: 102).

Estos "innovadores" argumentan que su actuar es parte del progreso y la modernidad, sin reparar siquiera en que "la preservación de la identidad no

[14] Dice Carlos Herrejón que son "precisamente los que tienen 'autoridad' no judicial, sino específica [...] los líderes de tal o cual grupo" los que más influyen en la hechura de tradiciones (1994: 44).




Figuras 3 y 4. Imágenes que contrastan la "tradición", con lo verdaderamente tradicional. Fuente: archivo personal del autor.

es la preservación del inmovilismo [...] la existencia persistente de un grupo social implica la permanencia" (Herrejón, 1994: 142) de constantes cambios y continuidades que vayan al mismo ritmo del grupo social, y no es el grupo social el que debe seguir los cambios y menos olvidarse de las continuidades, como hace este grupo rescatador de tradiciones. "El grupo social se va construyendo a través de la historia a partir de su tradición original, o mejor, del conjunto de sus tradiciones primordiales, conservándolas y desenvolviéndolas a un mismo tiempo, ya como defensa, ya como enriquecimiento o adaptación, o incluso como renuncia paradójica a elementos de esa misma tradición" (Herrejón, 1994: 143).

A pesar de todo lo anterior, la realidad en Zapotitán de Hidalgo es otra tanto en la forma como en el fondo. Por lo que toca a la forma, en aras del rescate de las tradiciones se ha promovido que en la procesión principal ya no vayan separados hombres de mujeres, como era una verdadera tradición; que las mujeres ya no usen rebozo para cubrirse la cabeza, como se acostumbraba, sino que ahora se lo tercien al hombre al estilo de las adelitas, o como modelan el rebozo las candidatas a la flor más bella del ejido. En aras de la tradición han exhortado a que los hombres vistan de charro durante la procesión, en lugar de respetar sus tradicionales atuendos de gente ranchera. En aras de la tradición han promovido que las mujeres se disfracen

de chinas poblanas, guares o huicholas cuando en Zapotitán, al menos en los últimos 500 años, no se tiene registro de población indígena, ni autóctona ni trasplantada. En aras de la tradición, en lugar de promover los rezos y cantos religiosos, característicos de las procesiones de los pueblos, se ha convertido en una guerra de bandas, pues aunque se entonan alabanzas la gente sólo se dedica a escuchar, perdiéndose así los antiguos cantos que se entonaban y que al ir muriendo las personas que los sabían se los han llevado consigo a la tumba. En aras de la tradición, en lugar de promover que la gente lleve una vela en la mano, como hasta hace unos años se estilaba, se promueven mejor que se lleve la bandera de algún país del continente americano, y si es montados a caballo, mucho mejor, con el argumento del patronazgo continental de la virgen de Guadalupe. En aras de la tradición, en pocos años se ha perdido el sentido religioso en los adornos de la peana de la virgen chiquita en la que se recrea el escenario de la torre Eiffel, de un antiguo galeón español, la piedra del sol o calendario azteca y cosas semejantes que nada tienen que ver con la tradición de la liturgia católica.

Peor aún, en las cuestiones de fondo, relativas al origen del culto, muchos de los aún llamados ejidatarios, tradicionales herederos de los viejos agraristas y quienes deberían ser portadores de la filosofía de equidad, sólo heredaron las tierras. El ideal de "a cada quien lo justo" ha quedado sepultado completamente, pues desde hace una década se han obsesionado en despojar de lo poco que tienen los más desposeídos, los desmonteros o coamileros y los comuneros (Reza, 2011: v-vii), olvidando la historia de sus antepasados quienes fueron los marginados de esas tierras por las que lucharon para que reinaran la justicia y la equidad de las que hoy nadie se acuerda.

Trabajo de campo

Muchas han sido las ocasiones de asistir a los festejos anuales en los que se han podido observar varios de los detalles arriba señalados; pero en 2017, fuera del ámbito celebrativo-procesional, se tuvo el privilegio de tener al alcance de la mano la imagen de la virgen chiquita gracias a las facilidades proporcionadas por su guardián, José Luis Hernández, quien permitió la entrada a su casa mientras se preparaban las andas en que pasearía la imagen por las calles de Zapotitán.

Al hacer una minuciosa revisión, primero a simple vista y luego apoyados con una lupa, pudimos notar que su aspecto actual da la impresión de estar labrada fina y detalladamente en mármol blanco o marfil. La única pigmentación que presenta es en color dorado sobre los bordes del manto, que parece haber sido un agregado posterior para semejarla más a la Guadalupana original del Tepeyac.[15] La altura de la imagen no supera los 15 cm ni el ancho de los 7 cm y se mantiene cubierta por una cápsula de cristal. Aunque sus devotos aseguran que conserva vestigios de su supuesta apariencia original rocosa en la parte derecha del cuello, lo cierto es que no se aprecia vestigio pétreo alguno, sino que parece haber sido una pieza labrada originalmente en los materiales referidos.

Más específicamente, se puede notar con extrañeza que la imagen representa únicamente la silueta del cuerpo de la virgen y el ángel que lleva a sus pies. No es una piedra amorfa en la que caprichosamente se haya dibujado la imagen, sino que puede decirse que se trata propiamente de una escultura de la Guadalupana. La cápsula de cristal que la resguarda simula el resplandor en el fondo que rodea a la virgen del ayate de Juan Diego, pues la imagen carece de él.

En cuanto a los detalles guadalupanos puede notarse claramente que el número de estrellas que tiene esta imagen no corresponde con la original; además, la pintura de la virgen de Guadalupe lleva teñidas en su manto estrellas de ocho picos (símbolos de solsticios y equinoccios), mientras que la imagen venerada en Zapotitán presenta relieves de estrellas de cinco picos. Además, mientras las estrellas de aquélla siguen los pliegues del manto, en esta las estrellas se notan claramente sobrepuestas a los pliegues. Los adornos de la túnica no corresponden en nada con los de la Morenita del Tepeyac; en vez de las figuras fitomorfas sólo aparecen hoyos amorfos. Además, la virgen chiquita porta un medallón que no tiene la original. El detalle que más contrasta entre ambas imágenes es que la de Zapotitán lleva puesta una corona, mientras que la de Guadalupe de la Ciudad de México no tiene corona.

La imagen de la virgen chiquita tiene algunas peculiaridades que no son del todo guadalupanas. Por ejemplo, el cabello que deja entrever bajo el manto parece ser rizado, y sus rasgos físicos son más estilizados con facciones europeas (cuello largo y cara alargada), mientras que los distintivos

[15] José Luis Hernández, con el apoyo de sus familiares, costeó un baño de oro a la imagen, de modo que su aspecto fue modificado en los años noventa (Hernández, 2009: 29).

netamente guadalupanos están relacionados con sus facciones predominantemente indígenas.

Para finalizar con el análisis visual de la virgen chiquita es por demás notorio que el ángel que lleva a sus pies tiene las facciones de los ángeles esculpidos durante el periodo barroco: cachetón y con brazos redondeados, es decir, se muestra un ángel gordito. Además, esta figura celestial aparece sobre nubes, a diferencia de la imagen en la tilma de Juan Diego.

A manera de conclusión

No cabe la menor duda de que la identidad de los actuales habitantes de Zapotitán de Hidalgo está basada en su virgen chiquita, a la que consideran milagrosamente aparecida y por la que tanto cariño sienten. Su fe la sustentan primordialmente en esa parte legendaria, ese cronotopo histórico en el que no importa entremezclar distintas etapas de la historia nacional para referir el contexto del milagro, pues así como en aquellos momentos estuvo al lado de los ejércitos de Hidalgo, en tiempos de la Revolución mexicana, protegiéndolos de los nocivos cristeros y favoreciendo a los agraristas que luchaban para independizarse del hacendado y formar su ejido, así hoy está de su lado para emprender grandes proyectos agrícolas, educativos, políticos; igual para realizarles milagros en enfermedades y embarazos, que en secuestros y hasta para ganar algún título de belleza local. Tal vez parte de la personalidad de la gente de este pueblo se explica justamente en la confianza que les genera su fe en la virgen chiquita. Y es que

> La religión como fenómeno social está ligada a la estructura política y la organización social; lo importante no solamente es estudiar los mitos y creencias, sino los ritos, que son parte de la religión: esta es, sobre todo, ritual. Desde esta perspectiva, el ritual [...] no sólo comunica mensajes relacionados con las creencias religiosas, sino también con el aspecto socioeconómico, 'lo lúdico, lo étnico, la identidad cultural y todo el sistema cultural' (Maldonado, 2000: 19).

Sin embargo, remontar el origen de su culto al siglo XVIII puede resultar aventurado, considerando que el guadalupanismo llegó a estas tierras tardíamente a finales de ese siglo cuando ocupó el obispado fray Antonio



Figura 4. A pesar de resultar un elemento controvertido entre las mismas autoridades eclesiásticas, hasta la fecha la imagen continúa expuesta al culto en una custodia propia de la adoración eucarística. Fuente: Archivo personal del autor.

Alcalde, O.P. Lo que sí, es que la aparición del culto a la virgen chiquita marcó la ruptura final con el viejo régimen. Para los zapotitenses, la llegada de su virgen les representó dejar las ataduras que decían tener de la hacienda para comenzar a vivir la libertad de su ejido. Pero había que borrar toda huella de lo antiguo, por ello comenzaron a desplazar el culto a la patrona del lugar, jurada como tal en tiempos de la hacienda, para lo cual era necesario un nuevo contrato, un nuevo convenio entre la divinidad (su divinidad) y los nuevos actores sociales; de ahí que incluso se haya trasladado el culto religioso de la antigua capilla de la hacienda a un nuevo espacio acondicionado para ese objetivo.

Sobre el posible origen divino de la imagen, no es este el espacio indicado para deliberar al respecto, sin embargo, cabe la oportunidad de plantear una hipótesis sobre su origen. Sin duda se trata de una pieza fina y valiosa que pudo ser propiedad de algún personaje acaudalado, y entre las revueltas y saqueos que hubo en tiempos de la guerra de reforma, y más tarde durante la Revolución mexicana, pudo formar parte del botín de alguna banda y que la hayan tirado (con o sin intención) por el camino, o incluso que haya sido parte del botín de un integrante de esa banda y que por azares del destino paró en manos de algún avecindado en la hacienda de Zapotitán; y una pieza de esas características no podía pasar desapercibida.

Como hipótesis puede proponerse la hechura humana de una figurilla de la virgen de Guadalupe por alguien de amplia solvencia económica, pues la manufactura incluso puede ser europea, y quizá durante algún saqueo

esta pieza de arte fue a dar a manos de una persona humilde.[16] Y justamente gracias a que su epifanía zapotitense se dio a conocer, fue desde los estratos sociales humildes que de inmediato se aceptó su origen divino como si se tratara de un dogma local que, aunado a que la Guadalupana posee "capacidades especiales para manifestarse en los lugares donde se requiere su protección, para transfigurarse y asemejarse a sus hijos, y para dar protección y seguridad en los lugares donde se aparece" (De la Torre, 2017: B1). Así pasó a convertirse en el máximo símbolo identitario para Zapotitán de Hidalgo.

Lo que ha sido señalado la propia Iglesia es el riesgo de caer en idolatría hacia la figura, no tanto hacia lo que representa; de ahí que en los años sesenta su culto haya sido proscrito y que en disimulado desacato los sacerdotes de la localidad continúen permitiendo que la imagen se coloque en custodias reservadas a las Sagradas Formas.[17]

Finalmente, todas las innovaciones y modificaciones que se han hecho en torno al culto a la virgen chiquita —lo que parece ir en contra de cimentar una verdadera tradición— resultan ser los verdaderos rasgos de su tradición, es decir, su tradición es la no tradición, la novedad, la reinvención, que hoy más que nunca mantienen viva la identidad de ese pueblo. Con esto queda más que comprobado aquello dicho por Luis González: "El

[16] Hernández (2009: 28) da cuenta del testimonio de Angelina Gálvez quien dijo tener un Cristo del mismo material de la virgen; por tanto, existen indicios que refuerzan esta hipótesis.

[17] En este sentido, el vigente *Código de derecho canónico* (Juan Pablo II, 1983), establece en su canon 1188 que "Debe conservarse firmemente el uso de exponer a la veneración de los fieles imágenes sagradas en las iglesias; pero ha de hacerse en número moderado y guardando el orden debido, para que no provoquen extrañeza en el pueblo cristiano ni den lugar a una devoción desviada", y el poner una imagen que no corresponde en el sitio reservado para la Hostia Consagrada puede dar pie a desviaciones. Más aún, el mismo código, en su canon 2132 señala que "el que venera una imagen, venera al que en ella está representado", según lo establecieron los concilios de Nicea II, Trento y Vaticano II; y Santo Tomás de Aquino refuerza esta idea al señalar que "El culto de la religión no se dirige a las imágenes en sí mismas como realidades, sino que las mira bajo su aspecto propio de imágenes que nos conducen a Dios encarnado. Ahora bien, el movimiento que se dirige a la imagen en cuanto tal, no se detiene en ella, sino que tiende a la realidad de la que ella es imagen". Este es el parecer canónico, aunado a la determinación del Arzobispado de Guadalajara; todo indica que el culto a la virgen chiquita se dirige hacia ella, por más que el párroco actual señale que tanto esta imagen como la de la Purísima representan una misma esencia para el pueblo no es así, porque el objeto va más allá de la misma representación. Ahora bien, durante una entrevista con el actual párroco de Zapotitán de Hidalgo, este dejó entrever la necesidad de predicar como lo ha hecho, en el sentido de que importa más la representación que la propia imagen (Reyes, 2017). Por su parte, Guillermo Dellamary señala, para el caso mexicano, que es un pueblo más guadalupano que católico, pues "el guadalupanismo vive más centrado en la oración, la ofrenda y la petición a la Virgen. Sigue rituales y ceremoniales centrados en la Madre del Salvador, más que en el mismo redentor y llega a casi perder la presencia y la divinidad de la Santísima Trinidad. Cree y actúa como si en la misma Virgen converg[iera] toda la espiritualidad cristiana. Y sobre todo pide que se le cumplan milagros y resuelvan sus problemas por medio de su intermediación y cercanía con Dios" (Dellamary, 2017: 5A).

mundo histórico, además de indeterminado, es movedizo, cambiante" (González, 1995: 47).

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AAG Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara
Sección Gobierno, Parroquia de Jocotepec.
Sección Gobierno, Parroquia de Zapotitán de Hidalgo.

APZH Archivo de la Parroquia de Zapotitán de Hidalgo:
Libro de Crónicas.

Bibliografía

Anónimo (s.a.), "Aquí se narra la historia de la Virgen de Guadalupe que esta Virgen fue encontrada en una piedra de metate en el año de 1910 en la época de los cristeros cuando la revolución de Miguel Hidalgo y Costilla", s.p.i.

Bajtin, Mijail M. (1989), "Las formas de tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica", *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, pp. 237-409.

Bajtin, Mijail (1981), "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel. Notes towards a Historical Poetics", en Michael Holquist (ed.), *The Dialogical Imagination. Four Essays by M. M. Bakhtin*, Austin, University of Texas Press, pp. 84-258.

Bauman, Zygmunt (2007), *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets.

Biblia de Jerusalén (1994), *Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada y aumentada,* Santiago García (dir.), Bilbao-Madrid, Desclee de Brouwer-Alianza Editorial.

Fernández Poncela, Anna María (2012), "La virgen de Talpa: religiosidad, turismo y sociedad", *Política y Cultura*, núm. 38, enero, pp. 29-48.

González y González, Luis (1995), *El oficio de historiar*, México, Clío-El Colegio Nacional.

Guedea, Virginia (coord.) (2004), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Hernández, José Luis (2009), *Crónicas a la virgen chiquita*, Zapotitán de Hidalgo, edición del autor.

Herrejón Peredo, Carlos (1994), "Tradición. Esbozo de algunos conceptos", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 59, verano, pp. 135-149.
Hobsbawm, Eric (1990-1991), "La invención de tradiciones", *Revista uruguaya de ciencia política*, núm. 4, enero-diciembre, pp. 97-107.
Holquist, Michael (ed.) (1981), *The Dialogical Imagination. Four Essays by M. M. Bajtin*, Austin, University of Texas Press.
Juan Pablo II (1983), *Código de derecho canónico*, s.p.i.
Leal Carretero, Fernando (coord.) (2008), *Cómo se hacen las ciencias sociales*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
Maldonado Jiménez, Druzo (2000), *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlalhuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
Millar, Elaine K. (1973), *Mexican folk narrative from the Los Angeles area*, Texas, American Folklore Society-University of Texas Press.
Nájera Espinoza, Mario Alberto (2003), *La virgen de Talpa. Religiosidad local, identidad y símbolo*, Zamora-Colotlán, El Colegio de Michoacán-Universidad de Guadalajara.
Navarrete Linares, Federico (2004), "Dónde quedó el pasado. Reflexiones sobre los cronotopos históricos", en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 29-52.
Woo Morales, Ofelia (2008), "Nuevos perfiles y patrones migratorios hacia Estados Unidos", en Fernando Leal Carretero (coord.), *Cómo se hacen las ciencias sociales: una antología de ejemplos y preceptos en homenaje a Fernando Pozos Ponce*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 83-111.

Hemerografía

De la Torre Castellanos, Renée (2017), "La virgen de Guadalupe, un icono cultural en la posmodernidad", *El Informador*, 10 de diciembre de 2017, B1.
Dellamary, Guillermo (2017), "Más guadalupanos que católicos", *El Informador*, 14 de diciembre de 2017, A5.
Reza M., Gloria (2011), "A defender la tierra, así sea a machetazos", *Proceso Jalisco*, núm. 372, diciembre 24, pp. V-VII.

Tesis

Velázquez Fernández, Francisco Javier (2006), *El mayorazgo de los Villaseñor, 1655-1837*, tesis de licenciatura en Historia, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

Velázquez Fernández, Francisco Javier (2010), *De haciendas a ejidos: cambios y permanencias en la sociedad rural del valle agrícola Huejotitán-Zapotitán, municipio de Jocotepec, en un periodo de transición, 1900-1950*, tesis de maestría en Estudios sobre la Región, Zapopan, El Colegio de Jalisco.

Recursos electrónicos

Google Maps (2017), "Ubicación geográfica de Zapotitán de Hidalgo, Jalisco, México", Google, documento disponible en: <https://www.google.com.mx/maps/@20.3220443,-103.4865457,15z> (consulta: 09/05/17).

Entrevistas

Corona, Aarón (2017), entrevista realizada por el autor [mp3], Zapotitán de Hidalgo, Jalisco, 17 de diciembre de 2017.

Díaz, Jesús (1998), entrevista realizada por el autor [audiocassete], Zapotitán de Hidalgo, Jalisco, marzo de 1998.

Díaz, Jesús (2001), entrevista realizada por el autor [microcassete], Huejotitán, Jalisco, 1° de enero de 2001.

Hernández González, José Luis (2017), entrevista realizada por el autor [mp3], Zapotitán de Hidalgo, Jalisco, 17 de diciembre de 2017.

Lamas Carmona, Albino (2001), entrevista realizada por el autor [microcassete], Huejotitán, Jalisco, 1° de enero de 2001.

Mosqueda Salinas, José (2007), entrevista realizada por el autor [audiocassete], Zapotitán de Hidalgo, Jalisco, enero de 2007.

Reyes Rivas, Pbro. José de Jesús (2017), entrevista realizada por el autor [mp3], Zapotitán de Hidalgo, Jalisco, 17 de diciembre de 2017.

Siordia Jiménez, Manuel (2001), entrevista realizada por el autor [microcassete], Huejotitán, Jalisco, 1° de enero de 2001.

Devoción y prodigios de Nuestra Señora de los Ángeles de la Asunción de Tecaxic durante la época novohispana

*María Teresa Jarquín Ortega**

Acuden de distintas provincias agradecidos a sus beneficios; los naturales la celebran con danzas, que vienen en cuadrillas ofreciendo de sus sementeras.

Fray Agustín Vetancurt (1697)

Introducción

Situado en las cercanías de un cerro, en las inmediaciones de Toluca, el santuario de Tecaxic, dedicado a Nuestra Señora de los Ángeles de la Asunción, habría de constituirse en el curso de la época novohispana en un punto notable para los devotos de Toluca y las poblaciones aledañas. Definido como un santuario justamente por el alcance espacial que adquirió desde sus comienzos, primero con la gente involucrada en su edificación y luego por aquellas personas que, desde distintas latitudes, darían cuenta de los portentos atribuidos a la virgen de Tecaxic, es nuestro propósito revisar en estas líneas ambos aspectos; es decir, la génesis de la devoción mariana y, evidentemente, los aspectos que nos hablan del origen y el afianzamiento de la devoción configurada en torno a Nuestra Señora de la Asunción y que rebasa los límites estrictamente locales circunscritos a Tecaxic.

Para cubrir estos propósitos habremos de valernos fundamentalmente de la revisión de un par de crónicas religiosas: la *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México* del franciscano Agustín de Vetancurt, publicada en 1697, y el *Zodiaco mariano* del jesuita Francisco de Florencia, editada póstumamente en 1755. Ambos textos son pertinentes toda vez que dan cuenta del origen de la devoción mariana configurada en Tecaxic —particularmente

* El Colegio Mexiquense, A.C.

el de Florencia, mucho más prolijo que el de Vetancurt— y de los portentos que presumiblemente obró la advocación mariana. Compuesta la primera crónica en el siglo xvii, época del despunte de la devoción en Tecaxic, la de Florencia habrá de retomar lo consignado por Vetancurt y de ampliarlo con otra serie de portentos atribuidos a la virgen. Cabe destacar que ambos textos pueden ser considerados literatura de carácter devocional que, como los milagros ahí consignados y los exvotos dejados en el santuario —de los que hablaremos más adelante—, contribuirían al conocimiento y divulgación de una devoción mariana inmersa en el valle de Toluca.

Conviene subrayar que ambas crónicas abrevan de la *Relación del santuario de Tecaxic* del franciscano Juan de Mendoza, guardián del convento de San Mateo Atenco —pueblo ubicado en el valle de Toluca—, y autor de la primera crónica que hablará de la imagen y la dará a conocer. Editada en la ciudad de México presumiblemente en 1672, se sabe de ella por la edición —la segunda al parecer— de 1684 (Roubina, 2015: 205: 72, n. 5). De esta crónica parten prácticamente todas las noticias posteriores que intentan documentar el caso de la virgen de Tecaxic. Aquí recuperamos algunos aspectos de este texto.

De ermita a santuario

Según refiere Francisco de Florencia (1755: 128), para el siglo xvi Tecaxic, población que caía en los términos de Toluca y que para el xvi era administrada en términos espirituales por el convento franciscano radicado en aquel pueblo, era un "pueblo muy numeroso". Ahí se localizaba una ermita al parecer dedicada a una imagen que avanzado el tiempo sería identificada como Nuestra Señora de los Ángeles que, en opinión de Juan de Mendoza, correspondía a la imagen de la Asunción de María. Decimos que la imagen probablemente estaba dedicada a Nuestra Señora de los Ángeles porque hasta hoy no se tiene la certeza de cuándo fue elaborada —las fuentes y estudiosos discrepan situando su elaboración entre finales del siglo xvi y principios del xvii (Roubina, 2015: 74)— pues la historia portentosa que se elaboró en torno a ella señalaría que ya se encontraba ahí para cuando ocurrió el milagro que le valdría el repunte de su devoción.

Pintada en una manta ordinaria de algodón, la imagen de la ermita representaba a María elevada por los cielos acompañada por una serie de

ángeles —de ahí probablemente el nombre que se le dio como la virgen de los Ángeles (Rodríguez, 1996: 65)—, dos de ellos tocando trompetas celestiales, mientras que a sus pies se encontraba su sepulcro. Atónitos y dispuestos a los lados de María una serie de mujeres y los apóstoles como testigos del suceso (véase imagen 1). Más prolija es la descripción de Florencia (1755: 129-130) quien en realidad retoma a Mendoza, al señalar:

> [...] en lo inferior del lienzo esta delineado un sepulcro, y una como urna para denotar aquella en que fue depositado el difunto cuerpo de la Santísima Virgen, y en los bordos un lienzo blanco, cuyos extremos cuelgan por uno, y otro lado. Por un lado, están efigiados los apóstoles, y por otra parte las piadosas mujeres, que asistieron al entierro de la Señora, y dos de los discípulos están como asomándose al sepulcro con ademanes de admiración por no hallar en él el santo sepulcro. Vese luego elevada la virgen acompañada de ángeles, pisando el soberano cuerpo una media luna, a la cual recibe sobre su cabeza un querubín, y sobre ella se ve una cruz, y tiene los brazos extendidos, como que vuela, y su vestido es una tunicela de color morado. Sobre esta repisa sube al cielo la santísima virgen en proporción recta del rostro que es bellísimo. El cabello toca algo en rubio, tendido airosamente, parte de él se descubre con mucha gracia por la frente, en la cual está dividido en dos partes, la una le cae hasta el cuello por el lado derecho, terminando en forma de madeja, que da vuelta hacia la espalda, la otra le ondea el rostro por el lado izquierdo, metiéndole tras de la oreja hasta el cuello. Las manos tiene delante del pecho en ademán de juntarlas. La túnica es morada. El manto es azul sembrado de estrellas, y lo tienen por los lados superiores dos ángeles, y otros dos por los lados de en medio, y por los lados de arriba se ven otros dos ángeles, que suben celebrando con clarines los triunfos de su reina, y señora. La garganta, y pecho de la virgen se cubren con un lienzo blanco modestísimamente ajustado. Y todo el cuerpo de la virgen está dentro de un sol, que la rodea, el cual despunta en rayos de luz por unas nubes escarmenadas. En lo alto entre rayos de oro se descubre el padre eterno con una corona de oro en las manos para coronar a María, como reina de cielos y tierra.

Siguiendo a Florencia en su relato sabemos que a raíz de “una cruelísima epidemia” que diezmó a la población y dejó en pie solamente a dos vecinos —que abandonarían Tecaxic— el pueblo quedaría en “tristeza y soledad” por un largo tiempo “hasta que se convocaron y convinieron algunos indios, y volvieron a reedificar las antiguas chozas, y se volvió a hacer pueblo aunque



Imagen 1. *Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic*. Anónimo, s. xvii, temple sobre tela, Parroquia de Nuestra Señora de los Ángeles, Tecaxic, Estado de México. Fuente: tomado de Roubina (2015: 77).

no tan numeroso como antes", de tal suerte que la ermita y la imagen fueron encontradas en el abandono luego de que ocurriera el prodigio que a continuación explicamos (Florencia, 1755: 128; Rivera, 1972: 67).

Sucede que en cierta ocasión —no sabemos cuándo— hubo dos vecinos de Tecaxic que se habían desafiado y estaban por principiar la riña cuando de pronto "oyeron una música celestial que los redujo a la paz". Esa música procedía de la ermita. Y, de hecho, no es errado afirmar que al asignarle un origen "celestial" —mediante el cual se quiso configurar el carácter portentoso de la imagen, mismo que se alimentaría con milagros posteriores— se haya querido adjudicar a las trompetas celestiales que portan los ángeles en la pintura de la virgen de Tecaxic aquella "música celestial". No por nada se

diría que "con grandes prodigios" solicitó "el cielo que la imagen de nuestra Señora de Tecaxic sea venerada" y que los testigos del milagro "se persuadieron que eran ángeles del cielo los que publicaban las glorias de su reina y paz a los hombres", por lo que se dispusieron a venerar a la virgen, dando cuenta de lo sucedido al padre guardián de Toluca (Florencia, 1755: 130-131; Rivera, 1972: 67).

Ciertamente, la pintura de la virgen de Tecaxic es lo bastante sugerente como para intentar esclarecer la génesis del ingenioso portento musical y por qué se habría pensado en este y no en otro prodigio para la imagen. Por otro lado, sabemos que no sería una única vez la vez que llegaría a escucharse aquella "música celestial" procedente de la ermita abandonada ni solo un par de hombres los testigos que llegarían a dar cuenta de ello. Tal como apunta Florencia (1755: 132), quien reproduce lo consignado por Mendoza, ya otras personas le habían referido al padre guardián "que todos los sábados del año se oía música celestial en aquella capilla". Esto daría pauta para que —como señalará años más tarde Vetancurt (1697: 134)— la devoción "a esta desierta y olvidada imagen" fuera en aumento.

Interesa destacar que entre los testimonios referidos, el de Pedro Millán Hidalgo habría de tener un peso fundamental por ser este una "persona estimada en el valle de Toluca". Millán también escucharía aquella música "acorde y sonora" durante su paso por la ermita de Tecaxic los martes y los sábados, y en otras ocasiones llegaría a ver luces que a distancia brillaban con gran resplandor, pero que desaparecían cuando llegaba a asomarse a la ermita. Recordando que ahí se encontraba la imagen, Millán encendería todos los sábados una candela a la virgen y se encomendaría a ella.

Como se ha dicho, el testimonio de Pedro Millán tendría un peso fundamental, ya que al tenerle "por hombre prudente y verídico le creyeron". "Desde entonces —dice Florencia (1755: 132)— comenzó la devoción con esta santa imagen." Los devotos de la imagen le llevaban cera al tiempo que se encomendaban a ella. Y le atribuirían diversos milagros como veremos más adelante.

Por ahora conviene hablar de los trabajos que condujeron a la edificación de su santuario. Al respecto debemos señalar que, por increíble que parezca, existe confusión en cuanto al tiempo en el que se realizaron dichos trabajos. Según ha podido documentar Evguenia Roubina (2015: 74-75), aunque Mendoza —y más tarde Florencia, que repite lo dicho por este— advierte que los trabajos dieron comienzo en 1651 bajo la dirección de fray José

Gutiérrez, guardián de Toluca y concluyeron hacia 1665 cuando Tecaxic se independiza del convento de Toluca. Vetancurt (1697: 134) refiere que para finales del siglo xvii (1697, año en que se edita su crónica) el templo todavía estaba en construcción. Para colmo, las *Gazetas de México,* editadas por Sahagún de Arévalo en el siglo xviii, indicarían en 1731 que los trabajos de edificación del templo tenían por entonces cuatro años y cinco meses y fue dedicado el 7 de octubre de ese mismo año.

Contradictorias entre sí las noticias, por la divergencia de temporalidades, es posible que el templo fuera objeto de remodelaciones con el paso del tiempo. Lo cierto es que los datos manejados por Florencia no dejan de ser dignos de mención. Por el jesuita sabemos que fray José Gutiérrez, consciente del carácter portentoso de la imagen "ánimo [*sic*] a los vecinos de Toluca, y a los labradores de los valles de Toluca e Ixtlahuaca a fabricarle templo" y que aquellos "empezaron con mucho fervor" (Florencia, 1755: 132). El dato es significativo por cuanto da a entender el alcance devocional espacial que adquiriría la imagen, y lejos de circunscribirse a Tecaxic comprendería, desde luego, a Toluca, por su contigüidad, pero también al valle de Ixtlahuaca. Llama la atención también que figuren labradores de los valles de Toluca e Ixtlahuaca como devotos de la imagen mariana, muchos de ellos ciertamente indios, que hasta cerrar el siglo xvii seguirán siendo señalados como devotos de la virgen de Tecaxic, pues de acuerdo con Vetancurt (1697: 134) "los naturales la celebran con danzas, que vienen en cuadrillas ofreciendo de sus sementeras". Este último aspecto nos revela el carácter agrario que a ojos de los indios debió tener la Asunción. Y no parece fortuita la asociación, pues debemos subrayar que, según Basurto (1977: 245), Tecaxic disponía de terrenos secos y fértiles, y todavía a principios del siglo xx era un espacio predominantemente agrícola. La misma situación debió darse durante la época novohispana. El espacio y sus habitantes esclarecen el eventual carácter agrario que adquirirá la imagen.

El papel de los labradores y vecinos sería más que destacado, pues además de entregar limosnas y acudir con ofrendas ante la imagen, sus labores en pro de la edificación del templo incluirían el envío de cantidades de cal y otros materiales. Particularmente los indios se ofrecerían "espontáneamente al trabajo personal sin recibir más paga que la comida". Finalmente, las mujeres acudirían con lo que podían mientras que niños y niñas lo harían con piedras y pequeñas talegas de arena para las mezclas (Florencia, 1755: 133). La presencia de una población variada y sus esfuerzos nuevamente

parecen hablarnos de la configuración y despegue de la devoción en torno a la virgen de Tecaxic.

Siguiendo a Florencia (1755: 132) sabemos que, al poco tiempo, Gutiérrez sería reemplazado por fray Diego de Amaya y con él llegaría fray Alonso Bravo de Lagunas quien en 1651 con motivo de la fiesta de la Asunción sería el encargado de dar el sermón. Con los trabajos de edificación apenas iniciados, y evidentemente inconclusos, dicen las crónicas que hubo de suplirse "lo que de la iglesia faltaba con una grande ramada", pues fue "mucho el concurso de la gente atraída de la devoción de la imagen". El dato es significativo ya que nos advierte la acogida que la fiesta tuvo entre la población de la comarca y lo que parece ser el arraigo devocional inmediato hacia la imagen, según intentan dar a entender las fuentes disponibles.

Volviendo al sermón de Bravo, Florencia señala que "movió la piedad del valle a la prosecución de la iglesia", afirmación que se constata con el hecho de que ese mismo día se recogió tan considerable cantidad de dinero que la construcción del templo pudo continuarse (1755: 132). Las limosnas de los bienhechores permitirían la hechura de las celdas y casas de novenas (Vetancurt, 1697: 134).

Más allá de la indudable intención de las crónicas para referir la devoción sin cortapisas que se tiene hacia la imagen y del realce que se procuró darle, también es innegable el papel de los sermones en la religiosidad novohispana y el efecto que ejercían sobre la población al contribuir en el afianzamiento de la devoción, en este caso, a la virgen de los Ángeles. El sermón llegaría a ser uno de los diversos mecanismos que permitirían alimentar las devociones en la época estudiada.

Las razones de una devoción

Identificada como Nuestra Señora de los Ángeles —nombre que igualmente, hace notar Roubina (2015: 73, n. 8), se empleó para designar a la virgen de la Asunción venerada en un barrio de Santiago Tlatelolco—, y a pesar de corresponder a la advocación mariana de la Asunción, la virgen venerada en Tecaxic representaba a una Inmaculada Concepción, imagen de la que los franciscanos eran fieles devotos (Roubina, 2015: 76 y 78). Ciertamente este detalle no puede soslayarse, pues ayuda a esclarecer parte del origen del

"repentino" despunte que en el siglo xvii recibirá una imagen que yacía olvidada desde el siglo anterior.

La preeminencia que ocupaba la Inmaculada entre los franciscanos constituye un catalizador decisivo que nos ayudará a entender por qué los hijos de San Francisco pusieron tanto empeño en los trabajos de edificación del templo y en la devoción a la imagen, devoción de la cual ellos evidentemente serían promotores al persuadir a la población para que contribuyera en la erección del santuario. Su persuasión abarcó por igual el campo de la escritura, pues se afanarían en documentar los presuntos portentos que dieron pie al repunte del culto, labor en la que trabajó inmediatamente Juan de Mendoza —quien prácticamente dio a conocer la imagen—, y que proseguiría Vetancurt. Aunque no era franciscano, el jesuita Florencia también contribuyó en la difusión del culto mariano configurado en Tecaxic. Empero, no cabe duda de que tanto Florencia como Vetancurt tomarían como punto de partida a Mendoza.

Tal como ya se ha señalado, parte de los orígenes de esta devoción del siglo xvii, fraguada en el valle de Toluca por los franciscanos, se explica en la apariencia de la imagen y su relación con la Inmaculada, lo que permitiría a los franciscanos reconquistar espiritualmente a los habitantes de Tecaxic "bajo la bandera de la virgen" como sostiene Thomas Calvo (Roubina, 2015: 75-76). Sin embargo, otro tanto del despunte de la devoción se debe sin duda al contexto en el que ocurre. Inmerso en el siglo de las identidades muchas de estas articuladas en el ámbito local y en torno a lo religioso, el culto a la virgen de Tecaxic responde a un fenómeno devocional local, propio de Tecaxic, pero también del despunte que a su vez experimenta el culto a la virgen de Guadalupe, imagen que corresponde igualmente a una Inmaculada Concepción y que, a juicio de quienes escribieron acerca de Nuestra Señora de los Ángeles venerada en Tecaxic, guarda semejanza con la imagen mariana de Tecaxic.

En efecto, las crónicas de la época remarcan deliberadamente el parecido que existía entre ambas imágenes (Florencia, 1755: 130), aspecto que en última instancia contribuyó a la fama y devoción de Nuestra Señora de los Ángeles al pretender equipararla con la imagen mariana de la ciudad de México, pero también a la confusión de las representaciones de Nuestra Señora de los Ángeles que se cree que corresponden a Nuestra Señora de Guadalupe (Roubina, 2015: 78 y 81).

En suma, la emergencia de las identidades locales en una Nueva España que ha madurado en el siglo xvii, además de la apariencia de la virgen de

Tecaxic y su promoción franciscana con el propósito de recuperar un espacio descuidado, influirán en el origen de esta devoción y, desde luego, en su afianzamiento entre la población. Lejos de ser, sin embargo, una devoción estrictamente local veremos que su veneración se extendió más allá de Tecaxic y que los portentos y exvotos, junto con la pintura y las crónicas religiosas, habrían de influir en la extensión alcanzada por la imagen.

Los portentos y exvotos

Si algo procura hacer Florencia en su *Zodiaco mariano* es dar cuenta de los milagros que paulatinamente se le fueron reconociendo a Nuestra Señora de los Ángeles y que no son pocos. Hay que añadir que es la parte más extensa que dedica en las páginas correspondientes a Tecaxic y que ciertamente advierte el efecto que esperaba lograr entre sus eventuales lectores, a saber: despertar la devoción a una imagen cuya incorruptibilidad —pese a hallarse abandonada durante largo tiempo— Florencia (1755: 128-129) quiso presentar como primer milagro digno de tomar en cuenta.

Evidentemente, también portentosa fue la manera en que la imagen se manifestó a varios vecinos: mediante la música celestial que parecía dar a entender que la Divina Providencia se manifestaba para demandar que se le rindiera culto a la madre de Cristo que yacía abandonada.

Los portentos no terminarían ahí, otros tantos ocurrieron durante el proceso de edificación del santuario. En este sentido, Florencia relata que en cierta ocasión hacía falta cal para continuar con los trabajos, cuando se presentó un arriero que se la vendía barata. El asunto fue tomado como obra de la providencia. Asimismo, cuando llovía en la comarca —lo que sin duda preocupaba al guardián y los trabajadores, pues esto retrasaría el curso de los trabajos— sucedía que "donde se fabricaba la iglesia no caía ni una gota de agua", lo que permitía que la construcción se realizara sin contratiempo (1755: 133). En otra ocasión, al no haber cal en el aposento donde se resguardaba, resulta que por orden de fray Joseph Gutiérrez dos oficiales fueron a buscar lo que había y encontraron el aposento lleno de cal. El hecho fue considerado un milagro, nadie dudó que lo fuera (Florencia, 1755: 133).

Finalmente, hubo el caso de un vecino que donó un novillo cuya carne habría de alimentar a oficiales y peones. Según cuenta Florencia (1755: 133),

esta carne sirvió para alimentarlos por espacio de una semana, sin que hubiese habido otra carne, pareciendo esta intacta tras haber pasado la semana.

Acabada la edificación del templo los milagros no cesarían, manifestándose ahora en los devotos que acudían al santuario o que se amparaban a la virgen venerada en Tecaxic con motivo de algún percance. Antes de entrar de lleno a esta clase de prodigios vale la pena destacar que, según acusan fuentes posteriores —elaboradas en los siglos xviii y xix—, la imagen de Tecaxic gozaría la reputación de ser milagrosa entre los habitantes de Toluca "en donde todos los de esta ciudad y muchos de otras jurisdicciones hacen las romerías por sus continuos milagros en donde hallan consuelo sus aflicciones" (Roubina, 2015: 73, n. 9); el santuario era, pues, "muy frecuentado por los vecinos de Toluca y de toda la comarca" (Rivera, 1972: 68). Aquellas permanentes visitas se debían, como señalan las fuentes, a los milagros que se le atribuían a la imagen mariana.

Por otro lado, conviene destacar que por Florencia se tiene el conocimiento de que aquellos romeros devotos que visitaban el santuario solían llevar ofrendas consistentes en flores y velas cuyos restos y la ceniza eran trasladados a sus casas por los devotos como reliquias que además, cabe destacar, solían disolver en agua para dársela a los enfermos quienes —refiere Florencia— luego de beberla experimentaban saludables efectos; "y se refieren muchas repentinas curaciones y aún resurrecciones de muertos" (Florencia, 1755: 134). Así de portentosa se describía a Nuestra Señora de los Ángeles.

En este tenor el *Zodiaco mariano* de Florencia relata el caso de una mujer de Zinacantepec —pueblo situado en el valle de Toluca—, que estaba a punto de perder un brazo que tenía encancerado y le sería cortado por los cirujanos. La mujer acudió a ver a la virgen "y con viva fe tomó del polvo que había en el marco de la imagen y amasándolo con saliva se untó con él en el brazo, y llevó a su casa parte de dicho polvo para volver a untarse aquella noche". Al día siguiente el brazo estaba totalmente sano (Florencia, 1755: 136-137). Los milagros de la virgen de Tecaxic llegaron hasta el obispado de Michoacán, pues en cierta ocasión un mancebo cayó en la corriente de un río. A ser invocada la virgen de Tecaxic, y no a otra, el río llevó al joven a la orilla para salir librado del peligro.

En otra ocasión fue una india del pueblo de Comalco que estaba enferma y era cargada en una manta. Estuvo en el santuario desde un jueves hasta un sábado clamando a la virgen que le devolviese la salud. Ese sábado sanó. Como se ha dicho, a la virgen de Tecaxic se le atribuiría la capacidad de

revivir a los muertos, y en este sentido cuenta entre sus milagros el haber vuelto a la vida a la hija de una india que pereció ahogada en un jagüey cuando su madre se encontraba rezando en el santuario. Dice Florencia que luego de haber rescatado el cadáver la madre "entró con ella en la iglesia y arrojó el cadáver de la niña a los pies de la santísima virgen" para pedirle que le diera vida. Al cabo de una hora de oraciones la niña comenzó a moverse. Los indios testigos del milagro lo anunciaron haciendo repicar las campanas. Entre los testigos, cuenta Florencia, se encontraban dos religiosos franciscanos, con lo cual evidentemente se quiere dar veracidad al portento (Florencia, 1755: 137-138).

Hubo otros milagros, que es significativo apuntar no sólo por el reconocimiento de que se le atribuyen a la Asunción, sino también porque dieron pie al ofrecimiento de exvotos como testimonio, mismos que podían aumentar la devoción a la virgen. Dos son los casos recuperados por Florencia que siguieron esta dirección. El primero corresponde a Juan Padilla, vecino de Toluca, quien estuvo tres días implorando a la imagen de Tecaxic para que le restableciera la salud, pues andaba en muletas. Al cabo de esos tres días se sintió bien y, en memoria del prodigio, dejó las muletas en el santuario. El segundo caso fue el de Gabriel de Guadarrama, otro vecino de Toluca, el cual invocó a la virgen al ver una nube amenazante que le arrojó un rayo mismo que mató al caballo que montaba aunque sin hacerle ningún daño a Guadarrama, ya que "solamente le derritió la daga" misma que llevó al santuario como testimonio del prodigio que le atribuyó para salvar su vida (Florencia, 1755: 138).

En el caso de Cristóbal Mejía, enfermo por un lapso de dos años de una enfermedad desconocida para los médicos, la virgen lo sanaría luego de que este la visitara en su santuario, llevándole flores y candelas, pidiendo de rodillas por su salud. Cristóbal, luego de cantar se quedaría dormido para más tarde despertar habiendo sanado. Asimismo, la virgen habría de proteger a dos indios que habían sido arrastrados por el caballo de un devoto de la virgen, quien se los había encargado. Los indios invocarían a la virgen para que los auxiliara, cosa que se le atribuyó en la medida en que el caballo se detuvo de su marcha. Los indios no sufrieron daño alguno (Florencia, 1755: 138).

Florencia relata un prodigio más atribuido a la virgen. En esta ocasión fueron Antonio de Peñafiel y su esposa los favorecidos por ella, pues en ocasión de estar pernoctando en el aposento, el techo se hundió, sin que a



Imagen 2. Nuestra Señora de Tecaxic, San Miguel Chapultepec, siglo xvii. Fuente: tomado de Roubina (2015: 72).

ellos les pasara nada, dado que habían invocado a la virgen (Florencia, 1755: 139). Cierra esta serie de prodigios el caso de un arriero a quien la virgen alivió de un dolor de estómago. Como agradecimiento por devolverle la salud —sabemos por Florencia— que el arriero daría 12 pesos como limosna, mismos que serían de gran utilidad para pagar a los obreros que hacia 1676 se estaban ocupando de dotar al templo del altar mayor y el retablo, cuando fray Juan de Valdez era el padre guardián del santuario (Florencia, 1755: 135).

Reflexiones finales

Indudablemente el culto a Nuestra Señora de Tecaxic se mantendría con el paso del tiempo y sus prodigios serían reconocidos, fuese por los exvotos que ocasionalmente iban a parar al templo o bien por las narraciones de sus devotos quienes no dejarían de reconocerle milagros. Por otro lado, la literatura de carácter devocional elaborada por franciscanos y jesuitas contribuiría notablemente al conocimiento de la imagen mariana albergada en Tecaxic. Su imagen y su veneración —papel con el cual cumplía justamente la imagen— se extenderían por el valle de Toluca —pensemos en la imagen del siglo xvii que presenta Roubina (2015: 72) procedente de San Miguel Chapultepec (véase imagen 2)—, pero también a espacios más lejanos como el obispado de Michoacán.

Concebida como una entidad agrícola por los labradores del valle de Toluca, no es extraño que durante las visitas que le hacían a su santuario le llevaran primicias agrícolas de sus sementeras (milpas), como sugiere Vetancurt, y que danzaran frente a ella también como una suerte de ofrenda en su honor.

Objeto de devoción por parte de una población heterogénea en edad y condición social, que se daba cita en procesiones numerosas hasta su san-

tuario, la virgen de Tecaxic llegaría a ser reconocida por su capacidad para resucitar personas, evitarles la muerte a sus devotos y restaurar su salud.

Finalmente, no podemos dejar de señalar que todos estos aspectos en conjunto nos permiten advertir la formación de una devoción novohispana, aparentemente local, promovida por los franciscanos devotos, que llegaría a destacar en el valle de Toluca y trascender fronteras. El parecido con Guadalupe le permitiría a la virgen de Tecaxic ganar devotos y afianzar su permanencia entre sus fieles devotos.

Fuentes consultadas

Bibliografía

Basurto, Trinidad (1977), *El arzobispado de México, jurisdicción relativa al Estado de México,* edición preparada por Mario Colín, con adiciones y notas, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Florencia, Francisco de (1755), *Zodiaco mariano en que el sol de justicia Christo con la salud en las alas visita como signos y casas propias para beneficio de los hombres los templos y lugares dedicados a los cultos de su Santísima Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de la misma señora que se veneran en esta América Septentrional y reinos de la Nueva España. Obra póstuma del padre…, de la Compañía de Jesús, reducida a compendio y en gran parte añadida por el padre Juan Antonio de Oviedo de la misma compañía, calificador del santo oficio y prefecto de la Ilustre Congregación de la Purísima en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México, quien la dedica al Sacrosanto y Dulcísimo Nombre de María*, México, Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso.

Rivera Cambas, Manuel (1972), *Viaje a través del Estado de México (1880-1883),* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Rodríguez Parra, María Eugenia (1996), *Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic*, tesis de maestría en Historia del Arte, México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.

Vetancurt, fray Agustín de (1697), *Chronica de la provincia del Santo Evangelio de México. Cuarta parte del teatro mexicano de los sucesos religiosos compuesta por el reverendo padre…, mexicano, hijo de la misma provincia, definidor actual, exlector de teología, predicador jubilado general, y su cronista apostólico, vicario y cura ministro por su majestad de la iglesia parroquial de San José de los Natu-*

rales de México, dedicada al glorioso patriarca esposo de la que es de Dios esposa, ángel custodio de la ciudad mística María Santísima, padre putativo de Christo Nuestro Señor, patrón de la Nueva España, señor San José, México, doña María de Benavides, viuda de Juan de Ribera.

Recursos electrónicos

Página de Facebook: *Tecaxic Toluca*, <http://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1814936578623873&id=100003226465842>, publicación del 8 de octubre de 2018 (consulta: 21/05/2019).

Roubina, Evgenia (2015), "Los 'clarines festivos al vuelo' como recurso para la identificación de una advocación mariana de origen novohispano", *Cuadernos de iconografía musical*, vol. II, núm. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, junio, pp. 69-98, documento pdf disponible en: <https://www.academia.edu/28825071/Los_clarines_festivos_al_vuelo_como_recurso_para_la_identificaci%C3%B3n_de_una_advocaci%C3%B3n_mariana_de_origen_novohispano.pdf> (consulta: 21/09/2019).

Heterodoxia devocional



Velos tenues entre dos tribunales novohispanos (Valle de Antequera, 1611-1612)

*Jesús Alfaro Cruz**

> [...] *sintió mucho cuando se la quitaron por tenerle muy grande devoción a la dicha imagen* [...].
>
> Lorenzo de Aguilar, mulato libre (1611)[1]

Introducción

El 7 de septiembre de 1611 Vicente González, vecino de Antequera y zapatero de oficio —para descargo de su conciencia—, hizo delación contra Lorenzo de Aguilar, mulato libre, por poseer una imagen misteriosa que había cortado de la corteza de un árbol. Cristóbal Barroso de Palacios, chantre de Antequera y comisario del Santo Oficio, deseaba que fuera declarada reliquia y evitar que se perdiera como devoción, pues había conmovido los corazones de unos cuantos mulatos libres, mestizos e indios de un pueblo sujeto de Quiechapa (Oaxaca). Sin embargo, en atención a la fe y amistad que el Santo Oficio de México había depositado en su persona, Barroso le notificó brevemente lo ocurrido en una esquela, ya que el cabildo catedral del que también formaba parte no quería ser excluido, antes bien quería ser el portavoz en la declaratoria de la imagen como devoción local. ¿Fue astuto o demasiado beligerante el comisario-prebendado en esta toma de decisión? Esto es lo que se tratará de responder a lo largo de esta investigación.

Esta contribución tiene por objetivo analizar por qué la aparición de una imagen de la virgen en un pueblo del valle de Oaxaca puede ser tomada como estudio de caso para examinar las competencias entre el tribunal eclesiástico

* Doctorado en Historia, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

[1] Archivo General de la Nación (México) (en adelante, AGN), Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 245v-246v.

ordinario de Antequera y el Santo Oficio de México. Una de las primeras cuestiones que surgen sobre el tema es si el tribunal eclesiástico de Antequera—con asistencia del prelado y de un prebendado del cabildo catedral de esta ciudad— actuó con prudencia al informar al tribunal inquisitorial de México para declarar una imagen como milagrosa y reliquia; o si simplemente debió hacer caso omiso.

Intentaremos relacionar la declaratoria del hallazgo de esta imagen con los cultos religiosos análogos del siglo xvii, así como la injerencia de los velos jurisdiccionales entre estos dos tribunales. El estudio de caso del que se parte demuestra cómo un tribunal ordinario fuera del perímetro de la corte imperial de México fue muy cauteloso para argumentar en favor de legitimidad de la imagen, y si advirtió en sus averiguaciones y recuento de testigos al Santo Oficio de México fue para dejar claro que sólo a él le pertenecía la competencia y que no se trataba de una imagen susceptible de herejía o mala lectura de un dogma de fe, que compitiese a otro tribunal que no fuera el suyo.

Con excepción del material relativo a las devociones marianas de la época y al procedimiento que debía seguir una imagen aqueropita para ser declarada como reliquia, este estudio se basa enteramente en fuentes primarias. También debemos mencionar que la directriz central no es comprender el contenido de un proceso inquisitorial fuera de la ciudad de México (1611-1612), es más bien el pretexto para mover el vector de nuestro interés a otras correas de información que tuvo este tribunal y para conocer y descartar imágenes piadosas como sospechosas de herejía. Del mismo modo, advertimos que la ausencia de otras fuentes primarias se debe a la suspensión de los servicios de consulta de un archivo eclesiástico del Estado de Oaxaca, que a la fecha se encuentra fuera de servicio y que posiblemente habría nutrido sustancialmente esta contribución.[2]

Se empleó bibliografía secundaria de dos tipos. Se examinaron cuidadosamente obras de historia del arte sobre devociones marianas locales, pero también se empleó historiografía reciente sobre la Iglesia en México

[2] Nos referimos al Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Antequera de Oaxaca, al que durante varios meses hemos intentado tener acceso. La encargada del mismo, la Lic. Berenice Ibarra Rivas nos ha informado que el servicio de consulta de este repositorio se encuentra suspendido hasta nuevo aviso, debido a que no cuentan con el espacio físico para realizar labores de investigación. No obstante lo anterior, existe un inventario impreso-mecanografiado de la documentación de los siglos xvi-xviii, que puede consultarse *in situ* mediante autorización del Pbro. Lorenzo Fanelli de Liddo, secretario canciller de la Arquidiócesis de Antequera Oaxaca.

precisamente para ofrecer en un solo artículo lo tocante a las competencias, jurisdicciones y facultades de los tribunales eclesiásticos ordinarios, así como de los tribunales inquisitoriales cuando se descubría una imagen de culto, ya sea que se le declarara devoción oficial o no.

Por lo arriba señalado esta contribución se encuentra dividida en los siguientes apartados: "Competencias, jurisdicciones y facultades de dos tipos de tribunales", donde se hace un bosquejo general para marcar las diferencias entre un tribunal eclesiástico ordinario y un tribunal inquisitorial; "Devociones marianas locales en las cortezas de árboles", un recuento en la historiografía para saber cuáles fueron las imágenes de culto y festividades del Reino de la Nueva España en la primera mitad del siglo xvii; "La 'virgen de los mulatos' en una tea de ocote", una narración detallada del hallazgo de una imagen esculpida en la raíz de un tronco de ocote en un pueblo del Valle de Antequera; "Declaratoria de una imagen en reliquia", donde se lleva a cabo una reconstrucción bibliográfica del procedimiento que tuvo que seguir la imagen hallada; finalmente, "Coloquio entre un comisario y un consultor", en que mediante una lectura cautelosa del proceso inquisitorial se narra la serie de diálogos que tuvieron Cristóbal Barroso de Palacios en su calidad de comisario y prebendado, y el entonces prelado de Antequera, Juan de Cervantes, para ratificar o no lo que le competía a su jurisdicción como tribunal eclesiástico ordinario sobre el tribunal inquisitorial de México.

Competencias, jurisdicciones y facultades de dos tipos de tribunales

El Santo Oficio de México como tribunal tenía un espacio territorial mucho mayor que un tribunal eclesiástico ordinario; sin embargo, esto no se reflejaba en sus facultades las cuales eran bastante limitadas, pues atendía de manera exclusiva los delitos contra la fe cometidos por la población no india. Por otra parte, si bien su territorio remitía sólo al lecho que ocupaba un obispado las facultades de los tribunales eclesiásticos ordinarios fueron mucho más amplias. Atendían a toda la población dentro de los límites episcopales sin hacer diferenciación de raza y en todos los asuntos relacionados con la defensa de la jurisdicción eclesiástica, los diezmos, los testamentos, las capellanías, las obras pías, los problemas de disciplina entre sus religiosos, la justicia criminal y civil en todo lo que involucrara a la clerecía, los problemas matrimoniales y de moral sexual. Además, perseguía los delitos contra la fe

cometidos por los indios, que no sólo incluían procesos por idolatría y hechicería. Por si fuera poco, las competencias y las facultades de estos tribunales variaban en función de la complejidad misma del obispado al que estaban circunscritos (Traslosheros, 2010b: 54-55).

Alejándonos un poco de las pautas que marcaron la diferencia entre cada uno de estos tribunales conviene puntualizar sobre su colaboración, es decir, los posibles encuentros y desencuentros para lograr un determinado objetivo. Según las pautas que marca el derecho canónico, el acto de cooperación trazaba "un delicado juego de equilibrios entre el rey, la Iglesia y la sociedad", en donde los tribunales eclesiásticos ordinarios y el Santo Oficio se daban la ocasión de participar de vez en vez. En la documentación resguardada en el Archivo General de la Nación, y de manera particular en sus ramos de Edictos de Inquisición, Inquisición y Real Fisco de la Inquisición, puede constatarse el delicado entramado cuando competían a un tribunal en específico, a dos, o bien, a más de una corporación de la monarquía hispánica, los delitos aparentes contra la fe (Traslosheros, 2010b: 64). Aunado a esto no es de sorprendernos que dicho entramado se hiciera cada vez más complejo cuando una misma persona eclesiástica se asumía como prebendado/dignidad (cabildo catedral), juez regional (tribunal eclesiástico ordinario) y comisario (Santo Oficio); es decir, al mismo tiempo podían velar por el cumplimiento de los dogmas de la fe, ser consultores en materias sobre las Sagradas Escrituras y reformar las costumbres de la población (Traslosheros, 2010b: 64; Berman, 2001: 211-217 y 263-269).

Devociones marianas locales en las cortezas de árbol

¿Qué objetos de devoción han atribuido las Sagradas Escrituras como distintivos de milagros marianos? En la historia iconoclasta de la virgen María, la veneración de supuestos objetos atribuidos a ella fue un tanto tardía: trozos del manto, gotas de leche, el cíngulo, la camisa y el anillo de bodas. Sin embargo, durante el proceso de reconquista en la península ibérica el culto mariano tomó más fuerza con la aparición de las vírgenes de Covadonga y Nuestra Señora de la Victoria como las entidades que arrojaron a los musulmanes de las tierras católicas de los reinos de España y Portugal. Por su parte, en el proceso de la dominación espiritual del México-Tenochtitlan se fusionó en una lógica sincrética con algunos arquetipos prehispánicos y

novohispanos (Bautista, 2006: 17-20; Taylor, 2010: 25-30). Más allá de la idea clásica de su representación con la aparición de la virgen de Guadalupe, se encuentra un centenar de nuevas imágenes que se plasmaron en las raíces de los árboles: virgen de la raíz de Jacona (Michoacán), Nuestra Señora de Ocotlán (Tlaxcala), virgen del roble de Monterrey (Nuevo León) y la virgen de La Laguna (Yucatán) (Bautista, 2006: 44-47; Carrillo, 1990; Cavazos, 1959).[3]

De acuerdo con la bibliografía secundaria revisada, durante la primera mitad del siglo XVII se extendieron en las jurisdicciones agustinas de la Nueva España las invenciones, apariciones y hallazgos de cruces fabricadas por manos celestes (aqueropitas) en las raíces de los árboles (Bautista, 2006: 24). ¿Cuáles fueron los elementos comunes en la declaratoria de imágenes devocionales locales de estas características? Por un lado, se tiene a la persona receptora del milagro siendo el indio/natural (casi siempre pobre) el que predomina sobre otras razas (negro, mulatos y mestizos); raíces, lajas y teas de maderas propias de la localidad (de varias clases y calidades); la constante de las fuerzas naturales del fuego-rayos-llamas; y la incorrupción de la imagen a la intemperie.

Hay dos tipos de imágenes de culto veneradas desde tiempos del cristianismo primitivo. El primero —que en principio sólo documentaba imágenes de Cristo— lo componen las representaciones sin "artificio de arte", es decir, no pintadas por industrias humanas y especialmente auténticas, que podían tener un origen celestial o ser resultado de una impresión mecánica acontecida durante la vida humana del santo/divinidad. Para este tipo de imágenes se acuñaron los vocablos *acheiropoietos*/aquerópitas (no hechas por manos) o *non manufactum*. El concepto mismo hace referencia a las imágenes de culto o devoción cristianas, no siempre de cuerpo; es decir, en esta clasificación se incluían huellas del cuerpo de Cristo en la columna de la flagelación de las que se tomaron medidas para llevarlas alrededor del cuello como amuletos. En la actualidad, sólo sobreviven algunas de estas huellas: el paño con el retrato de Cristo (santo Mandylion), la Verónica de San Pedro, el sudario de Turín y el pañolón de Oviedo (Belting, 2009: 74-81). En el segundo género de imágenes se inscriben los iconos de la virgen que se plasmaron en materiales frágiles-perecederos de la naturaleza como troncos y raíces de árboles, conchas de mar, huesos de animales, incluso en el fondo de estanques y ríos.

[3] AGN, Inquisición, vol. 1580, exp. 39.

La "virgen de los mulatos" en un tea de ocote

En la víspera de la Natividad de la Virgen de 1611 el zapatero Vicente González acudió para descargo de su conciencia ante Cristóbal Barroso de Palacios, comisario del Santo Oficio de Antequera, para denunciar que el mulato libre Lorenzo de Aguilar tenía en su poder "una imagen esculpida en un pino y que la quería / hacer dorar porque era cosa misteriosa" y que la había hallado mientras guardaba el ganado vacuno de Juan Alonso de Mújica. El comisario le ordenó al denunciante que le llevara tanto la imagen como al tal Lorenzo de Aguilar a comparecer ante sí. Así lo efectuó y entregó la imagen al comisario.[4] Tras esto, el notario Manuel de Cepeda Chávez dijo que recibía de Vicente González:[5] "[…] una imagen de pino / y por otro nombre ocote, del tamaño de un jeme / de largo y tres dedos de ancho, en cuya corteza está es- / culpida una figura como de imagen hecha naturalmente / de las mismas líneas y rayas de la corteza del dicho / madero".[6] Asimismo, el notario se la entregó al comisario quien la guardó en el cajón y archivo de los papeles del Santo Oficio de Antequera.

Lo más inverosímil de esta denuncia ante el Santo Oficio de Antequera es que, en efecto, en el expediente original del ramo de Inquisición del Archivo General de la Nación de la Ciudad de México se encuentra incluida la delgada corteza del ocote en una foja doblada por la mitad.

Cristóbal Barroso de Palacios, actuando como un funcionario más del Santo Oficio de México, hizo el recuento de testigos a fin de recabar información conducente al portentoso hallazgo remitido al tribunal inquisitorial en Antequera. Para ello, el 7 de septiembre hizo comparecer ante su presencia a Pedro García (mestizo), Miguel de Aguilar (mulato libre) y Mateo García (indio).[7] De estas tres declaraciones, la más rica en detalles es la de Pedro García quien declaró que estando en compañía del mayordomo Lorenzo de Aguilar, en la majada del ganado de Juan Alonso de Mújica, en las inmediaciones del pueblo de Niltepec (visita de la villa de Nejapa), llegó ante ellos su compadre Juan Pacheco, de color mulato y natural del pueblo de Tehuantepec, el cual les dijo que el 6 de septiembre había visto una imagen en la raíz del pino y que se demoró en darles la noticia por estar atento a

[4] AGN, Inquisición, vol. 455, exp. 23, f. 243r.

[5] *Ibid*., fs. 243r-243v.

[6] *Jeme*. Distancia que hay desde la extremidad del dedo pulgar a la del dedo índice, la cual sirve de medida separándolos lo más posible. Medida equivalente a una cuarta.

[7] AGN, Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 243r-243v, 247r-249v.

las faenas del ganado. Por ello, a la mañana siguiente fueron al paraje Lorenzo de Aguilar, Juan Pacheco, Miguel de Aguilar, Mateo de García y Pedro García. Este último vio que se divisaba "un pino muy alto mayor que / todos los demás, de cuya raíz estaba fuera de la / tierra de dos varas de largo".[8] Dos días después, el comisario hizo comparecer ante sí a Juan Pacheco y Lorenzo de Aguilar, mulatos libres.[9] Por ser testimonios sumamente ricos los entrelazaremos en la narración. Juan de Pacheco y Miguel de Aguilar, vaqueros del ganado de Juan Alonso de Mújica, alcalde mayor de la villa de Tehuantepec, mientras tomaban la siesta con una partida del ganado que conducían a la ciudad de los Ángeles, avistaron un portentoso milagro en una loma a un tiro de arcabuz de la majada contigua de San Francisco —pueblo sujeto de Quiechapa, alcaldía de la villa de Nejapa, a media legua de Niltepec y distante del camino real un cuarto de legua—. Al mediodía del 6 de septiembre Juan Pacheco vio en la raíz de un pino —que por otro nombre llaman ocote—, una imagen de la virgen hecha naturalmente en la corteza, sin creer "que manos humanas la pudieran esculpir, ni labrar en la dicha corteza". Observó con detenimiento cómo de una parte de la raíz estaba quemada y que el fuego no había llegado a la imagen, pero sí al pasto que estaba a su alrededor. Y luego, al instante de ver tal prodigio se levantó y dijo a Miguel de Aguilar: "levantaos y venir acá, mirad un milagro que nuestro señor puso en este pino en que estuviese naturalmente la madre de Dios, en



Fotografía 1. Detalle de la imagen esculpida en la corteza de un árbol. Tomada y editada por el autor. Fuente: AGN, Inquisición, vol. 455, exp. 23, f. 244r. Reproducción autorizada.

[8] *Ibid.*, fs. 243r-243v, fs. 247r-248r.
[9] *Ibid.*, fs. 243r-243v, fs. 243v, 245r-246v; fs. 248f-248v.

el cual pueden venir a ver frailes y religiosos". Por su parte, Miguel de Aguilar le respondió: "tenéis razón que es muy grande milagro".[10] Más tarde Juan Pacheco narró todo cuanto vio a Lorenzo de Aguilar quien después de hacerle preguntas por alrededor de tres horas sintió tantos vuelcos en el corazón que no pudo dormir en toda la noche y se levantó súbitamente ante la duda de si era verdad o mentira lo que le habían narrado de la manufactura de la imagen de la virgen.

Al día siguiente y cuando apenas el día había aclarado acudieron al paraje descrito en compañía de Pedro García, quien era tenido por todos como místico de renombre de la villa de Xalapa,[11] junto con Mateo García, Pedro Hernández y Mateo Hernández, indios zapotecos. Agradecidos de ser ellos los primeros testigos de tal milagro, fue Lorenzo de Aguilar quien se arrodilló y dijo: "bien haya el señor que le pintó". En seguida ordenó a Juan Pacheco que fuese por un hacha a las milpas del pueblo de San Francisco, y fue a un indio del pueblo a quien se la pidió, mientras Lorenzo de Aguilar se quedó haciendo guardia en el paraje.

Una vez que volvió Juan Pacheco con el hacha, Lorenzo de Aguilar la tomó y con ayuda de Pedro García comenzaron a cortar el pedazo de la raíz donde estaba la imagen, la sacaron de allí al tamaño de una cuarta y se la dieron a un carpintero de San Francisco —del que no saben su nombre—, quien la desbastó hasta dejarla delgada de la parte de atrás y de los lados, de un grosor de un dedo pequeño, de largo un jeme y de ancho cuatro dedos escasos. Finalmente, antes de que Lorenzo de Aguilar la entregara al comisario de Antequera, se las enseñó a algunos indios de San Francisco y todos confirmaron que se trataba de una imagen hecha por milagro y no por manos humanas, pintada con las líneas y olas de la misma madera naturalmente.

Declaratoria de una imagen en reliquia

Así como los santos patronos desde los primeros momentos del cristianismo primitivo se han transformado en compañeros invisibles, amigos y protectores contra los males del mundo y en sí, en los intermediarios entre Dios y los hombres, las reliquias han cumplido el mismo fin (Rubial, 1999: 21). La necesidad de hacer patente la potencia de estos recursos ha llevado al desarrollo

[10] AGN, Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 243r-243v.
[11] *Idem.*

de todo un género narrativo en la literatura hagiográfica. En el siglo xvi la Iglesia romana reacciona con el surgimiento del protestantismo, pues su postura respecto al culto de los santos fue radical; es decir que sostiene una sociedad casi sin sacramentos y sin sacerdocio donde todos los creyentes tienen la obligación de llegar a la perfección sin la necesidad de santos. Otro de los momentos cardinales que es de nuestro interés es cuando la Iglesia postridentina, en respuesta a la oposición de las tesis protestantes, impuso nuevos modelos de santidad y un mayor control en los procesos de beatificación y canonización (Rubial, 1999: 35-36; Escamilla, 2014: 234-235).[12] El pontífice Urbano viii (1623) —declarado adverso a los intereses religiosos de la monarquía hispánica— planteó los pasos a seguir en los procesos ordinarios de beatificación de personas fallecidas, incluso les retiró a los obispos el antiguo privilegio que tenían para beatificar. Del mismo modo, los sucesivos decretos pontificios emanados por el papa, entre 1625-1640, prohibían la impresión de libros que sugirieran santidad, milagros o revelaciones sin que tuvieran la aprobación explícita mediante la Sagrada Congregación de Ritos y Ceremonias.

En casi todas las fuentes primarias utilizadas en esta investigación, dos autoridades actuaron a su conveniencia para hacer legítimas las competencias y jurisdicciones del tribunal eclesiástico ordinario de Antequera sobre la del Santo Oficio de México, pues a lo largo de las averiguaciones previas a la autentificación de la imagen como aqueropita, Cristóbal Barroso de Palacios aparece y rubrica en esta documentación como licenciado y comisario nombrado por el tribunal inquisitorial. Sin embargo, a partir de que se concluye que no se trata de una imagen sospechosa de herejía o mala interpretación de la historia de vida de la virgen María, quiso involucrar y hacer partícipe al cabildo catedral de la ciudad a la causa para que fuese el portavoz en la declaratoria de la imagen como devoción local. ¿Fue astuto o demasiado beligerante el comisario-prebendado en esta toma de decisión?

Cristóbal Barroso de Palacios —se olvidó por unos minutos de que era comisario inquisitorial—[13] a fin de testificar que en su calidad como prebendado (chantre) del cabildo catedral de Antequera y juez eclesiástico del ordinario de la ciudad, señaló que por principio de colegialidad, es decir, la

[12] *Idem.*

[13] Esta es una apreciación personal tras revisar la documentación referida.

mayoría de los miembros del cabildo catedral del que formaba parte, la imagen encontrada debía ser declarada reliquia (Freedberg, 1992: 82-98).[14]

El proceso habitual por el que una imagen podía ser declarada reliquia iniciaba cuando se asentaba por escrito su hallazgo, es decir, la narración de todo cuanto del acontecimiento se podía recabar y ratificar con los testimonios de testigos. De este modo se avalaba su proceso como objeto de la misericordia de Dios en la Tierra y más cuando había jueces eclesiásticos involucrados en el hallazgo. Otro medio por el cual podía ser declarada reliquia era que perteneciera a alguien reputado por santo o venerable, o tratarse en sí misma de una imagen *acheiropoieta*/aquerópitas, es decir, no realizada por las manos del hombre o de origen sobrenatural.

Dado que en la delación contra Lorenzo de Aguilar la imagen descubierta en el pueblo de San Francisco no fue considerada herética, por no ser impropias las prácticas asociadas en su devoción ni en sí misma encerrar alguna incorrección iconográfico-teológica, la intervención del Santo Oficio de México hubiera estado de más y habría abusado de sus facultades.

Por todo lo anterior, siguiendo en este matiz de cautela engañosa y para evitar que se perdiera la devoción de la imagen o que alguien retirara una parte de la corteza en la que estaba esculpida y la dejara defectuosa, incluso sin la figura de la madre de Dios, Barroso de Palacios mandó que Juan de Arrué, maestro de pincel, la pintase tal y como está en su original para que con su traslado se remitiera toda la información recabada hasta el momento al Santo Oficio de México para que desistiera de su involucramiento y le permitiera sólo al tribunal eclesiástico ordinario (Antequera) ser el autorizado para continuar su declaratoria como reliquia.[15]

¿Quién fue el pintor? Se sabe que Juan de Arrué (1565) era un mestizo nacido en la Nueva España y uno de los discípulos más cercanos de Andrés de la Concha. Se tiene memoria de que por encargo de varias autoridades, fue autor de retablos de las principales iglesias en las ciudades de México, Puebla, Tehuacán, Cuauhtinchan y Oaxaca. Sin embargo, la historiografía reciente ha demostrado que se trata de uno de los personajes más escurridizos, ya que se le atribuyen la autoría y manufactua de muchas obras lo cual, no obstante, ha sido desmentido por los protocolos notariales de la ciudad de México (Tovar, 1987: 126-134; Castro, 1968).

[14] Una imagen se convertía en reliquia cuando se demostraba que su origen era divino; en algunas ocasiones se contrataba a un artífice experto en pintura, escultura o arquitectura, según fuese el caso.

[15] AGN, Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 249v-250r.

Llama la atención cómo casi al final de cada uno de los testimonios que se recogen de los mulatos libres (Miguel de Aguilar, Lorenzo de Aguilar y Juan Pacheco) y del mestizo místico (Pedro García), y antes de que se asienten las firmas del declarante y de los testigos, Cristóbal Barroso de Palacios, ahora en su calidad de comisario del Santo Oficio de Antequera, mostró la imagen que tenía guardada en un cajón y en acto seguido de devoción los tres mulatos y el mestizo la besaron y se llenaron de regocijo. Incluso, cuando hizo entrega de la imagen al notario del proceso, Lorenzo de Aguilar se llenó de lágrimas al ser despojado de ella, por la gran devoción que le tenía (Tovar, 1987).

Para ratificar todo lo mencionado, Cristóbal Barroso de Palacios, ahora fungiendo como comisario del Santo Oficio, señaló que Juan de Arrué, maestro de pincel, no tenía la destreza para trasuntar la imagen de la corteza de pino que se le había remitido por cordillera. Sin embargo, dio su dictamen de autenticidad, de que efectivamente se trataba de una imagen aqueróρita, jurando por Dios que guardaría secreto de esto y de todo lo que se le preguntara:

> […] imagen / y su hechura, que los dibujos y líneas con que está / esculpida en la dicha corteza, por una parte estar / a lo que cree y tiene por cierto con notable curiosidad y / como si se hubieran hecho con particular cuidado; no ovie- / se que el rostro no está con mucha perfección señala- / das las facciones aunque el torno del rostro, pecho / y el demás ropaje está muy bien señalado. Y este dibujo / dice que a lo que [a] él alcanza por su arte y por su juicio es / imposible haberse hecho por humana industria, ni / mano porque las líneas y cisuras están tan delicadas / y tan hondas, y con las ondas y visos tan naturales de / la propia madera, que es imposible que por arte pu- / diese ser hecho el pedazo de tea donde está la i- / magen, es de tres dedos en ancho poco más o menos y / el largo de un jeme y el grueso de él de un dedo me- / ñique y en partes algo más […].[16]

Otro de los argumentos plausibles empleados por el comisario-prebendado para demostrar que se trataba de una imagen de orígenes sobrenaturales, atañe a la intercesión de las llamas/fuego en la superficie alrededor del trozo cortado por Lorenzo de Aguilar.[17] Este, en su calidad de comisario, señaló que Dios ya había sellado pacto desde la primera antigüedad del hombre en la tierra

[16] *Ibid.*, fs. 250r-250v.

[17] *Ibid.*, fs. 241r-241v, 251r.

mediante el fuego tal y como lo decían las Sagradas Escrituras: "el amor es una llama que ni las grandes aguas pueden extinguirla";[18] por ello, aunque toda la "sabana [*sic*]" estaba quemada, sólo la parte a "donde estaba la imagen quedo intacta y sin quemarse".[19]

Coloquio entre un comisario-prebendado y un consultor-prelado[20]

Para dar mayor peso a que la declaratoria de la reliquia competía de manera exclusiva al tribunal eclesiástico ordinario y no al cabildo catedral de Antequera, el comisario Cristóbal Barroso de Palacios —de nueva cuenta olvidando sus investiduras como prebendado— primero remitió por escrito un traslado del dictamen de autenticidad de Juan de Arrué al cabildo catedral de la ciudad. Una vez vista la divina figura con muy buen comedimiento por parte del obispo Juan de Cervantes, éste mandó llamar a su presencia al comisario y le dijo: "cuando los herejes habían [hecho] escarnio de las imágenes, quería nuestro señor mostrar su omnipotencia en esculpir la figura de su madre bendita en la corteza de un ocote".[21] También añadió a su argumento

[18] AGN , Inquisición, vol. 455, exp. 23. Es muy posible que esta cita sea extraída del *Cantar de los Cantares*, capítulo 8, versículo 7: *aquae multae non poterunt extinguere caritatem nec flumina obruent illam si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione quasi nihil despicient eum* ("Canticum Canticorum", 2016).

[19] AGN , Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 241r-241v, 251r.

[20] Reconstrucción efectuada a partir de la relatoría del comisario del Santo Oficio presentada ante el obispo de Antequera. AGN , Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 241r-241v, 251r.

[21] Juan de Cervantes. Natural de la Nueva España, de prominente familia de conquistadores tanto en el linaje paterno como materno. Nieto de Leonel de Cervantes, caballero de la Orden de Santiago que ostentó las encomiendas de Jalatlaco y Atlapulco; hijo del conquistador Juan de Cervantes Casaús, alcalde ordinario y factor de la Real Hacienda en la provincia de Pánuco por su participación en la conquista de esa región. Sus hermanos Leonel de Cervantes y Gonzalo Gómez de Cervantes fueron los herederos de las encomiendas maternas. Sobre su formación universitaria: obtuvo el grado de bachiller en teología (Real Universidad de México, 1° de febrero de 1576), el de licenciado en teología (Real Universidad de México, 13 de diciembre de 1586) y el de maestro en teología (Universidad de Salamanca, 19 de noviembre de 1586). Impartió la cátedra de Sagrada Escritura desde el 4 de septiembre de 1593 hasta 1597 y de 1600 hasta el 20 de mayo de 1609. AGN, Ramo Universidad, vol. 5, f. 19r; Ramo Universidad, vol. 288, f. 41v; Ramo Universidad, vol. 6, fs. 95v-97v; Ramo Universidad, vol. 105, f. 81r; Ramo Universidad, vol. 288, f. 120v; Ramo Universidad, vol. 105, fs. 157v-160r. Respecto a su carrera eclesiástica conviene mencionar las siguientes prebendas para las que fue nombrado: tesorero del cabildo catedral de Puebla (13 de diciembre de 1586), arcediano de la cabildo catedral de México (1 de noviembre de 1605), deán del cabildo catedral de México (candidato, 18 de mayo de 1597), deán del cabildo catedral de Michoacán (candidato, 18 de mayo de 1597), obispo de Michoacán (candidato, 29 de diciembre de 1604), obispo coadjutor de Tlaxcala (candidato, 1° de noviembre de 1605), obispo del cabildo catedral de México (candidato, 31 de julio de 1607) y obispo de Antequera (22 de diciembre de 1607 y consagrado en 1608). Estuvo al frente del gobierno episcopal de Antequera desde 1608 hasta el día de su muerte, el 13 de

que la gracia que tenían ante sus ojos no les correspondía en derecho ninguno y sólo le competía al Santo Oficio de México en su causa.

Un comisario era un representante del Santo Oficio en una provincia determinada y tenía como misión proceder a la lectura de los edictos de fe, realizar visitas de distrito y recibir las denuncias y las testificaciones (Alberro, 2014: 50). En la calidad de este cargo, viendo que había cometido un error muy grave al adjudicar una competencia extraordinaria e inexistente al tribunal eclesiástico ordinario de Antequera y excluyendo al Santo Oficio de México, Barroso de Palacios se disculpó ante el obispo de sus osadías previas, admitió y se retractó de todo cuanto había practicado en esta causa y pidió su intercesión para evitar que los dos tribunales se enemistaran y que las represalias corrieran en su contra. El prelado le dijo que aunque su intención era buena por la gran devoción que le había visto ejercer desde su llegada a esas tierras, esta vez haría caso omiso de sus pretensiones, siempre y cuando remitiera la causa con apremio a la ciudad de México.

Así lo hizo el comisario Barroso, no sin antes ratificar que el concilio lo disponía así por los privilegios pontificios que beneficiaban sólo la competencia y jurisdicción de esta causa a los tribunales inquisitoriales y que quedaban misericordiosos "de no poder gozar y poseer tal presea". Varios de los prebendados del cabildo catedral le preguntaron al comisario el parecer del obispo, sobre todo por la gran afición que ha cobrado la imagen desde su descubrimiento y éste lo único que pudo referir es que el obispo dijo "que no es [fue] hecha con manos humanas".

Por lo anterior, el obispo mandó al comisario que pidiese al pintor Juan de Arrué su dictamen de autenticidad y así lo hizo. De nueva cuenta, el comisario Barroso, pecando nuevamente de soberbia e incentivando la enemistad entre ambos tribunales, se ofreció para ir hasta donde se encontraba la residencia del artífice (contigua a la villa de Nexapa), que sólo estaba a 20 leguas de distancia y a tres días de camino.[22] Sin embargo, al ver que una oveja de su rebaño se empecinaba en caer en el error, el prelado mandó que otro religioso más docto se hiciese cargo de la diligencia, y propuso al

---

septiembre de 1614. Archivo General de Indias (en adelante AGI), MEX, 1, N63; 1, N156; 1, N215; 1, N292; 1, N303.

[22] La legua es una medida de longitud empleada desde la antigua Roma y pervive aún en nuestros tiempos. La utilizada en los territorios que pertenecían a la Corona de Castilla en el siglo XVI establecía 20 000 pies castellanos, es decir, entre los 5 572 y 5 914 kilómetros actuales. En el caso de la distancia que dice el comisario que había entre Antequera-Nejapa de 20 leguas, equivaldría a la distancia actual entre el emplazamiento actual de la iglesia catedral de la ciudad de México y la localización actual de la ciudad de Cimatlán, en el municipio de Ixmiquilpan, en el Estado de Hidalgo.

padre Onorato, al padre Juan de la Maravilla o al padre provincial de Santo Domingo, fray Juan de la Cueva.

Como epílogo de esta historia se tiene la respuesta del Santo Oficio de México.[23] El secretario Pedro de Mañozca respondió que había recibido la relatoría del comisario Barroso y declaró que Gutierré Bernaldo de Quiros, inquisidor general de la Nueva España, había cedido a Juan de Cervantes, obispo de Antequera, toda la competencia y jurisdicción que recaía sobre el Santo Oficio de México, por la buena correspondencia que había tenido el tribunal ordinario a su cargo desde siempre.[24] Al parecer, la amistad y el fervor religioso del obispo de Antequera fueron los que salvaron no sólo la represalia contra el comisario-prebendado, sino contra el propio tribunal eclesiástico ordinario de la provincia de Oaxaca. Esto puede verse bien retratado en la *Monarquía indiana* de Torquemada, en que se refiere que estuvo presente como consultor en el auto de fe de 1602 (Torquemada, 1975: 115-116; Yáñez, 2013: 30-32).

Conclusiones

El reino de la Nueva España tuvo formas de convivencia, delimitadas por cuatro corporaciones en materia de administración de justicia en el tema religioso: la confesión sacramental, la visita episcopal, los tribunales eclesiásticos ordinarios (también llamados en la época audiencias y provisoratos) y el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Las tres primeras estuvieron bajo la tutela de los obispos y fueron instrumentos coercitivos de las costumbres de la población y de la clerecía. El Santo Oficio, por concesión

[23] AGN, Inquisición, vol. 455, exp. 23, f. 242r.

[24] Gutierré Bernaldo de Quiros. Natural de la villa de Tineo (Oviedo) realizó sus estudios en el Colegio de San Pelayo (Salamanca) y en el Colegio Mayor de Oviedo. Fue nombrado inquisidor general de la Nueva España por Felipe II (9 de mayo de 1598) y promovido para el Santo Oficio de Toledo (23 de noviembre de 1618). Fue consagrado en Madrid por Juan Pérez de la Serna como séptimo obispo de la sede episcopal de Puebla de los Ángeles (22 de julio de 1627). Durante su gobierno episcopal, ocurrió un suceso notable de la aparición del arcángel san Miguel en las inmediaciones del pueblo de Nativitas al indio Diego Lázaro de San Francisco (1631), pidiéndole el tributo de una imagen suya en el lugar. Sobre este suceso, se sabe que efectivamente el prelado mandó tallar una imagen devocional en el lugar en que ocurrió la aparición y se mandó edificar una ermita que años más tarde se convirtió en el santuario de San Miguel del Milagro. Después de gobernar a su diócesis de 1627 a 1638, falleció el 7 de febrero de 1638 en el palacio episcopal angelopolitano. Agradezco al Mtro. Sergio Rosas toda la información aquí vertida.

pontificia estuvo controlado por el monarca mediante el Supremo Consejo de la Inquisición.

A grandes rasgos se puede referir que tanto los tribunales eclesiásticos ordinarios como los tribunales inquisitoriales cuidaron de la ortodoxia y la reforma de las conductas de sus fieles y religiosos (Traslosheros, 2010a: 134; Rubial, 2013: 84-87). Para el ejercicio de sus funciones, los obispos se valieron de un tribunal de la audiencia episcopal (provisorato) y cada diócesis se organizó acorde a sus necesidades y posibilidades. Con el estudio de caso analizado, se vio que la jurisdicción ejercida de manera individual y mediante el tribunal eclesiástico ordinario de Antequera fue un instrumento de control que pudo desbordarse de no ser por el temple mediador del obispo Juan de Cervantes.

Debemos considerar que las imágenes milagrosas son documentos en un doble sentido. Por un lado, atestiguaban la existencia histórica de Cristo/la virgen que dejó una impresión de su cuerpo estando en vida y que exponía la capacidad de obrar en la forma de milagros. Por otro lado, las huellas físicas por sí mismas eran marcas prodigiosas de la divinidad que se habían impreso en las columnas y muros donde se apoyaron Cristo/María, conformando así un nuevo bagaje de devociones locales diseminadas por el mundo cristiano y que fomentaron cultos locales y centros de peregrinación.

Dos fueron los tribunales en la Nueva España que controlaron y censuraron la diseminación del culto a las reliquias: el Santo Oficio de la Inquisición, que vigilaba sobre todo que su uso y devoción estuvieran apegados a los cánones de la fe, impidiendo que se cayera en prácticas de superstición; y el tribunal eclesiástico ordinario, que autentificaba, validaba y daba permiso para el culto público de este género de representaciones (Aguilar, 2013: 14).

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AGI Archivo General de Indias, Sevilla

México, legajo 1: Consultas originales correspondientes a la jurisdicción de la Audiencia de México, consultas núm. 63, 156, 215, 292, 303.

AGN Archivo General de la Nación de México

Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 241r-241v, 251r: *Relatoría del comisario del Santo Oficio en Oaxaca sobre el hallazgo de una imagen esculpida en la raíz de un pino* (Antequera, 28 de enero de 1612).

Inquisición, vol. 455, exp. 23, f. 42r: Respuesta del Santo Oficio de México sobre la relatoría del comisario Barroso (México, 8 de febrero de 1612).

Inquisición, vol. 455, exp. 23, f. 243r: Delación de Vicente González contra Lorenzo de Aguilar por poseer una imagen de la virgen (Antequera, 7 de septiembre de 1611).

Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 243r-243v: Entrega que hizo Vicente González de una imagen de pino al notario del Santo Oficio de Antequera (Antequera, 7 de septiembre de 1611).

Inquisición, vol. 455, exp. 23, f. 244r: Imagen esculpida de la virgen, Antequera (Antequera, 7 de septiembre de 1611).

Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 245r-245v: Testificación de Juan Pacheco, mulato libre (Antequera, 9 de septiembre de 1611).

Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 245v-246v: Testificación de Lorenzo de Aguilar, mulato libre (Antequera, 9 de septiembre de 1611).

Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 247r-248r: Testificación de Pedro García, mestizo (Antequera, 7 de septiembre de 1611).

Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 248r-248v: Testificación de Miguel de Aguilar (Antequera, 7 de septiembre de 1611).

Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 248v-249v: Testificación de Mateo García (Antequera, 7 de septiembre de 1611).

Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 249v-250r: Auto para que Juan de Arrué trasunte una imagen de la corteza de pino (Antequera, 19 de diciembre de 1611).

Inquisición, vol. 455, exp. 23, fs. 250r-250v: Dictamen de autenticidad que hizo Juan de Arrué, maestro de pincel (Antequera, 27 de enero de 1612).

Inquisición, vol. 1580, exp. 39: D*elación sobre la aparición de una cruz en el árbol de un guayabo al que se le atribuye dotes milagrosos* (Jacona, 1621).

Ramo Universidad, vol. 5.

Ramo Universidad, vol. 6.

Ramo Universidad, vol. 105.

Ramo Universidad, vol. 288.

Bibliografía

Aguilar García, Carolina Yeveth (2013), "Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en la Nueva España", *Letras Históricas*, núm. 7, pp. 13-32.

Alberro, Solange (2014), *Inquisición y sociedad en México (1571-1700)*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bautista García, Cecilia Adriana (2006), "Dos momentos en la historia de un culto: el origen y la coronación pontificia de la virgen de Jacona (siglos xvii-xix)", *Tzintzun*, núm. 43, pp. 11-48.

Berman, Harold Joseph (2001), *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica.

Belting, Hans (2009), *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*, Madrid, Akal.

Carrillo Cázares, Alberto (1990), *La primera historia de la Piedad: "El Fénix del Amor"*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Castro Morales, Efraín (1968), "El retablo de Cuauhtinchán, Puebla", *Historia Mexicana,* vol. 18, núm. 2 (70), octubre-diciembre, pp. 179-189.

Cavazos Garza, Israel (1959), *La virgen del Roble, historia de una tradición regiomontana*, Monterrey, Impresora del Norte.

Escamilla González, Iván (2014), "Reformar la reforma: Juan Pablo Zetina Infante y la polémica litúrgica e histórica por la jura del Patronato Guadalupano en Nueva España, 1737-1746", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 227-247.

Freedberg, David (1992), *El poder de las imágenes: Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, trad. de Jerónima Ga Bonafé Jiménez, Madrid, Cátedra.

Rubial García, Antonio (1999), *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.

Rubial García, Antonio (2013), *La Iglesia en el México colonial,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Taylor, William B. (2010), *Shrines and Miraculous Images: Religious Life in Mexico before the Reforma*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Tovar de Teresa, Guillermo (1987), "El pintor Juan de Arrúe", en Gabino Fraga Mouret *et al.*, *San Juan Bautista Cuauhtinchán: restauración 1987*, México, Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, pp. 126-134.

Torquemada, Juan de (fray) (1975), *Monarquía indiana*, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Traslosheros, Jorge E. (2010a), "Invitación a la historia judicial. Los tribunales en materia religiosa y los indios de la Nueva España: problemas, objeto de estudio y fuentes", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 129-149.

Traslosheros, Jorge E. (2010b), "Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750", en Jorge E. Traslosheros (coord.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 47-74.

Yáñez García, Juan Manuel (2013), "Entre fuego e idolatrías: discursos y tensiones del culto a la Santa Cruz de Huatulco", en Jaime Cuadriello (coord.), *Ciclos pictóricos de Antequera Oaxaca, siglos xvii-xviii. Mito, santidad e identidad*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 23-63.

Recursos electrónicos

"Canticum Canticorum" (2016), *The Latin Library*, documento html disponible en: <http://www.thelatinlibrary.com/bible/songofsongs.shtml#8> (consulta: 2/06/2016).

Devociones al oriente del valle de Toluca: Ocoyoacac, Capulhuac y Xalatlaco vistos a través de la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seixas

*Edwin Saúl Reza Díaz**

Preámbulo

En el presente trabajo centraremos la mirada en las devociones practicadas en tres pueblos de indios asentados al oriente del valle de Toluca. La elección de estos pueblos para la investigación no fue al azar, sino a partir de que el lugar de su asentamiento, en la época novohispana, poseía características diferentes a los demás pueblos del valle. Se trata de una zona alejada y de difícil acceso,[1] por un lado, hacia la capital novohispana (ocho leguas) se encontraba el complejo montañoso, ahora conocido como Sierra de las Cruces[2] y, por otro, la existencia de mantos acuíferos los separaban de la villa de Toluca. La hidrografía y la orografía eran un factor que los mantenía alejados, pero no incomunicados con las grandes urbes. Su ubicación geográfica les permitió explotar los recursos naturales a su alcance, además de que la tierra era propicia para domesticar algunas plantas como el maíz y el maguey, ambas

* Universidad Iberoamericana, A.C

[1] En 1646 el arzobispo Juan de Mañozca realizó una visita a algunos pueblos del obispado donde, a través de su notario, relató el difícil acceso al primer pueblo del valle de Toluca (Xalatlaco) (véase Lundberg, 2008: 880-881). En 1684, Francisco Aguiar y Seixas también muestra la lejanía y travesía que emprendió para llegar al primer pueblo del valle de Toluca (Ocoyoacac) (véase Archivo Histórico del Arzobispado de México [en adelante, AHAM], secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, fs. 231v-232r).

[2] La Sierra de las Cruces es una sucesión montañosa que separa el valle de México del de Toluca, es una cadena transversal que divide la meseta en pequeños compartimentos boscosos denominados cerros. En el extremo sur, cerca de la frontera del Estado de México, Morelos y Cuernavaca, el macizo montañoso al cual pertenecen la Sierra de las Cruces y el Ajusco forma un bloque boscoso (Soustelle, 2012: 23-34).

relevantes dentro de su alimentación. Esto les permitió desarrollarse y crear asentamientos prósperos en la región.

Las características territoriales de sus asentamientos nos llevaron a cuestionar la influencia del medio geográfico en las formas devocionales de los tres pueblos. Dicho de otro modo, ¿de qué manera repercutió su ubicación en la vida religiosa? Consideramos que para responder a esto debemos tomar en cuenta otros aspectos además de los elementos espaciales, como son los encargados del adoctrinamiento y las etnias que confluían en aquellos pueblos.

Para entender el fenómeno de estudio articulamos nuestro marco explicativo con la propuesta de Félix Báez (2013) sobre la apropiación y reinterpretación simbólica de los santos en los pueblos indígenas: mostrando a los indios como agentes dinámicos, adaptando a su entorno y cosmovisión los elementos de la religión hegemónica, arrojando como resultado nuevas formas de devoción.[3]

De barrios, santos y cofradías: una hipótesis a propósito de las devociones registradas en la segunda mitad del siglo XVII

En el momento del contacto indohispano la zona de estudio estaba habitada por tres etnias: nahuas, otomíes y matlatzincas mismas que en el primer proyecto de congregación fueron reagrupadas en pueblos, barrios y estancias.[4] Este momento fue básico para el inicio de nuevas identidades fundamentadas en dos elementos: su tierra y el santo patrón.

En los albores del siglo XVII el territorio de los pueblos creados 50 años atrás se vio reorganizado nuevamente por el segundo proyecto congregacional, causando algunas fragmentaciones entre antiguas cabeceras y sujetos, así como sustitución y relegación de santos patrones.[5] Con el trascurso del

[3] La devoción la entendemos como el intercambio simbólico entre el creyente indígena y sus focos de culto (véase Tavárez, 2012: 21).

[4] Algunos estudios que tratan sobre los proyectos congregacionales en el valle de Toluca son Gerhard (1977) y Quezada (1995).

[5] Los pueblos de nuestro estudio fueron congregados entre 1550 y 1564 dando pie a un primer panorama sobre la conformación territorial. Los estudios que han tratado este proceso son: Gerhard (1977), Cortéz (2007), García (1999). Los reajustes territoriales en el siglo XVII se deben al segundo proceso de congregaciones, realizado entre 1591 y 1605. Para el caso de Ocoyoacac véase Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Congregaciones, vol. 1, exp. 5, f. 4v. Para Atlapulco, sujeto de Ocoyoacac, véase AGN, Congregaciones, vol. 1, exp. 66, fs. 43v-44r. Para Nativitas, barrio de Atlapulco, véase AGN, Congregaciones, vol, 1, exp. 22, fs. 13r-v. Para Xalatlaco véase AGN, Congregaciones, vol. 1, exp. 10, fs. 6v-7r y AGN Congregaciones, vol. 1, exp. 107, fs. 66r-v. Para Tilapa, sujeto de Xalatlaco, véase AGN,

tiempo las nuevas generaciones comenzaron a crear un sentimiento identitario hacia su lugar de origen el cual llevaba el nombre de algún santo, que era el encargado de solventar cualquier tipo de problemas.

A partir de lo anterior planteamos la hipótesis de la presente investigación, la cual sostiene que la estabilidad demográfica que había alcanzado la población nativa en la segunda mitad del siglo XVII y las diferentes preocupaciones de los indios por el temporal fueron los elementos detonantes para la veneración de múltiples devociones, visibles en el número de santos y cofradías. Por otro lado, la ubicación geográfica y las características del territorio en donde estaban asentados los pueblos y sujetos de Ocoyoacac, Capulhuac y Xalatlaco fueron parte fundamental en la libertad de sus prácticas religiosas y en la construcción de nuevas formas devocionales, sobre todo a partir de la relación que hacían los indios de los elementos simbólicos y hagiográficos de los santos y las características del medio geográfico en donde estaban asentados con la función que tenían las imágenes cristianas a través de su veneración en tiempos específicos, enmarcados en un calendario festivo emparentado con el ciclo agrícola. Asimismo, los encargados de las doctrinas (seculares y regulares) contribuirían en la construcción de la religiosidad de los habitantes.

Para dar cuenta de nuestra conjetura nos centraremos en el libro de visita pastoral producido a partir del segundo derrotero del arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas, realizado en 1684. Asimismo, nuestra comunicación la dividimos en tres apartados; en el primero abordamos los aspectos relacionados con la visita pastoral, en la segunda nos centramos en las organizaciones piadosas de Ocoyoacac, Capulhuac y Xalatlaco, y en la tercera, finalmente, buscamos elucidar la religiosidad de los habitantes de estos tres pueblos.

Algunos apuntes sobre la visita pastoral

Desde la Edad Media el obispo tenía la tarea de visitar a la feligresía con el fin de informarse sobre el estado de la vida espiritual de los clérigos y laicos, además de las condiciones materiales y administrativas de todo lo destinado a lo sacro, según el *Corpus Iuris Canonici* (Silva, 2012: 54). Desde entonces, el prelado se veía obligado a cuidar la forma en que los devotos practicaban

---

Congregaciones, vol. 1, exp. 108, f. 66v. Para Santiago Capulhuac del Tianguis, sujeto de Xalatlaco, véase AGN, Congregaciones, vol. 1, exp. 95, f. 62v.

la doctrina. Mediante la visita predicaban la palabra de Dios, además, advertían a los creyentes sobre las consecuencias del mal comportamiento y, en algunos casos, castigaban delitos notorios (Silva, 2012: 55).

Con el movimiento de contrarreforma las disposiciones sobre la visita pastoral se vieron regidas por lo dictaminado en el Concilio de Trento; asimismo, esta renovación de la Iglesia repercutió en la forma de adoctrinar a los indios de la Nueva España. Los preceptos tridentinos fueron fundamentales para la elaboración de los concilios mexicanos realizados en 1555 y 1585, en donde se incluyó la visita pastoral como mecanismo de cuidado sobre el adoctrinamiento de los naturales, con la finalidad de introducir y propagar la doctrina santa y ortodoxa, extirpar las herejías, proteger y fomentar las buenas costumbres, corregir las estragadas, inflamar al pueblo con exhortaciones y amonestaciones a la religión, la paz y la inocencia (Aguirre, 2018: 72). En el ámbito devocional, el visitador estaba obligado a inspeccionar hospitales, ermitas y cofradías a fin de constatar si cumplían con lo dispuesto en el momento de su fundación y, también, con lo ordenado por el obispo.

Asimismo, durante los siglos XVI y XVII la Corona emitió diversas leyes en torno a la visita obispal cuyos propósitos eran seguir lo dictado por Trento, cuidar el adoctrinamiento, la enseñanza y el buen trato de los indios. Además, en este corpus legislativo se incorporaron algunas disposiciones que debían ser cumplidas por los obispos al realizar la visita episcopal como la predicación del evangelio, lograr la conversión de las almas y administrar el sacramento de la confirmación (Reza, 2018: 52).

Francisco de Aguiar y Seixas fue el primero en realizar una visita general a todo el arzobispado, divida en cinco derroteros diferentes, entre 1683 y 1688. De acuerdo con José de Lezamis, su biógrafo, el arzobispo era fiel predicador: "personalmente se empleaba muy frecuentemente en este santo ejercicio" (Lezamis, 1738: 112). Gracias a esto se produjo el *corpus* documental que da cuenta de los tres pueblos en los que centraremos la mirada: Ocoyoacac, Capulhuac y Xalatlaco.

Francisco de Aguiar y Seixas y la segunda visita arzobispal

En vísperas de su segundo derrotero, realizado en 1684, Alonso de Aguiar y Lobera, secretario arzobispal, menciona que los beneficiados y ministros de doctrina de los partidos que visitaría habían sido notificados de la visita

del mitrado para que tuvieran prevenidas sus iglesias, sacristías, presbiterios, cofradías, memorias y capellanías; además de tener vigente el número de feligreses que hubiera en los pueblos, doctrinas, estancias, haciendas, labores y rancherías de su jurisdicción.[6] Asimismo, la finalidad de este aviso era para que la gente que no había recibido el sacramento de la confirmación estuviera lista, con la frente limpia y el cabello cercenado.[7]

El martes 21 de noviembre de 1684, Francisco de Aguiar y Seixas salió de la ciudad de México para comenzar su visita (Robles, 1946: 70). Visitó los pueblos del valle de Toluca y parte del actual estado de Guerrero, su derrotero fue el siguiente: ciudad de México - villa de Tacubaya - (Mixcoac) - San Jacinto - Ocoyoacac - Capulhuac - Xalatlaco - Texcaliacac - Ocuilan - Malinalco - Tenancingo - Zumpahuacan - Ixtapan - Malinaltenango - Pilcaya - Tetipac - Acamixtla - Taxco- Gueitenango - Apaxtla - Tetela del Río - Apaxtla - Acapetlahuaya - Amatepec y Tlatlaya - Teloloapan - Ixcateopan- Tetzicapan- Real de Minas de Zacualpan- Real de Minas de Sultepec- Tejupilco - Real de Minas de Temascaltepec - Temascaltepec de Indios - Malacatepec - Zinacantepec - Calimaya - Tenango del Valle - San Mateo Atenco - Metepec - Toluca - Tecaxic - Almoloya - Ixtlahuaca - Xocotitlan - Atlacomulco - Temascalcingo - San Miguel Acambay - San Jerónimo Aculco - Chapa de Mota - Jiquipilco - San Bartolomé Otzolotepec - Atarasquillo - Huixquilucan - Los Remedios - Azcapotzalco - Tacuba - ciudad de México.[8]

Durante siete meses el arzobispo se dedicó a recorrer los pueblos enunciados, realizando tareas de predicación, confirmación e inspección. La primera estaba relacionada con las celebraciones eucarísticas, oraciones y pláticas; la segunda, con la impartición del sacramento de confirmación; y la tercera, con la revisión de los libros de cofradías, el sagrario, la pila bautismal y la sacristía. También se encargaba de otorgar licencias para construir ermitas y oficiar misas en capillas de haciendas, incluso, para la creación de nuevas cofradías.

Las actividades del arzobispo durante la visita estaban organizadas desde su llegada hasta la despedida. Al arribar a un pueblo se leía el edicto "que suelen publicar los prelados en las visitas, mandando declarar (*sic*) y denun-

[6] El cura beneficiado, o el beneficiado, era un miembro del clero secular, sacerdote de una parroquia encargado del cuidado espiritual de sus feligreses. El calificativo "beneficiado" estaba relacionado con el beneficio recibido, destinado para asegurar su subsistencia. Generalmente era nombrado y pagado por el Real Patronato. Asimismo, podía recibir y gozar de las rentas y bienes eclesiásticos (Cano, 2017: 511; Fernández *et al.*, 2015: 49, 103).

[7] aham, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, fs. 213v-214r.

[8] *Ibid.*, fs. 213r-213v. Mixcoac lo colocamos entre paréntesis debido a que en el derrotero no está contemplado, sin embargo, el arzobispo lo visitó antes de llegar a San Jacinto.

ciar los pecados públicos y escandalosos y citándoles para recibir el santo sacramento de la confirmación" que sería administrado en las tardes y en la mañanas (Lezamis, 1738: 116).

Era costumbre de Aguiar y Seixas levantarse temprano para rezar los maitines, a las cuatro de la mañana; después, alrededor de las seis se hacía repicar las campanas para que todo el pueblo acudiera a la misa oficiada por el arzobispo quien, posteriormente, subía a desayunar y "rezar algunas horas menores" (Lezamis, 1738: 116). A las nueve de la mañana regresaba a la iglesia para administrar el sacramento de la confirmación, esta tarea la realizaba hasta que sonaban las campanadas del mediodía. Poco antes de las tres de la tarde volvía a la iglesia para seguir administrando el sacramento, después de estar en esta tarea alrededor de tres horas, subía a su cuarto para firmar los despachos que el secretario le llevaba. Cerca de la oración se hacía repicar tres veces las campanas para llamar a la gente a la iglesia y Aguiar y Seixas volvía para rezar junto con las personas el rosario (Lezamis, 1738: 117). Después de cumplir su estancia en un pueblo, en vísperas de partir el arzobispo realizaba la ceremonia que ordenaba el pontifical la cual consistía en visitar el sagrario, la pila bautismal y la sacristía. Ese mismo día se repartía la limosna a los pobres. Posteriormente, el mitrado tomaba rumbo al siguiente lugar de su derrotero (Lezamis, 1738: 122).

Aguiar y Seixas realizaba todas estas actividades durante su estancia en cada pueblo que comprendía su visita. Además de la ardua labor en cada uno de los partidos también debía enfrentarse a las inclemencias del tiempo y, en ocasiones, a lo agreste del territorio. Esta segundo recorrido concluyó el miércoles 13 de junio de 1685. A las cinco de la tarde entró el arzobispo a la ciudad de México y se "repicó generalmente" (Robles, 1946: 90).

Apuntes generales sobre cofradías y hermandades

Las cofradías eran organizaciones laicas en donde se veneraba una imagen religiosa en específico con la finalidad de obtener bienestar y protección por parte de un santo o santa; además, existía solidaridad y asistencia entre los integrantes. Su origen se remonta al siglo VII europeo, tiempo en que surgieron grupos de fieles asociados en torno a una iglesia (Mejía, 2014: 15). Al paso de los años estas organizaciones comenzaron a establecerse para organizar las fiestas religiosas y ayudar a sus miembros desamparados

(Rubial, 2010: 115). Estas congregaciones, de origen europeo, eran clasificadas por el derecho canónico en tres categorías: sacramentales, de penitencia y de gloria. En la primera se buscaba la adoración de la eucarística; en la segunda se exaltaban la pasión y muerte de Cristo, al igual que los dolores de la virgen María; en el último caso estaban destinadas a la veneración de algún santo o santa en específico y a María en sus diferentes advocaciones (Cruz, 2011b: 122). Este tipo organizaciones fueron traídas al nuevo mundo por Hernán Cortés y sus huestes quienes erigieron la cofradía de los Caballeros de la Luz o Archicofradía de los Nobles, con sede en la iglesia de la Santa Veracruz (Mejía, 2014: 16).

A partir del proyecto evangelizador los mendicantes promovieron la fundación de cofradías; los dominicos crearon las dedicadas a Nuestra Señora del Rosario, mientras que los franciscanos las de Sangre y Ánimas (Rubial, 2013: 125). De esta forma comenzaron a difundir y crear devoción a estas imágenes y otros santos cristianos. Los proyectos congregacionales (1550-1564 y 1591-1605) permitieron la fundación de cofradías en los pueblos de indios lo que arrojó como resultado que, en el primer tercio del siglo xvii, existieran en casi todos los lugares fueran ciudades, cabeceras o pueblos (Bechtloff, 1998: 412). En general, en el ámbito rural, se crearon cofradías dedicadas al Santísimo Sacramento a fin de solventar los gastos de *Corpus*, el monumento de Jueves Santo y el aceite para la lámpara del Santísimo; también se fundaron las de ánimas, dedicadas a patrocinar las misas para los fieles difuntos el día 2 de noviembre (Tanck, 1999: 53).

Un elemento fundamental para erigir una cofradía eran las constituciones, éstas eran una serie de reglamentos para regular su funcionamiento; en ellas se exponían los fines y aspectos organizativos que permitían su actividad (Mejía, 2014: 53). Dicho de otro modo, eran estatutos que regulaban sus compromisos, derechos y obligaciones (Cruz, 2011b: 81).

Además de las constituciones, la legislación de indias declaraba que para su fundación se requería una licencia del rey, así como la revisión y aprobación de sus estatutos por el Consejo de Indias; y la autorización del obispo (Taylor, 1999: 449). En la práctica no fue necesario cumplir con todo lo reglamentado, bastaba con tener el permiso y la licencia de la jerarquía eclesiástica, de lo contrario no se les consideraba cofradías, sino hermandades, debido a que solamente funcionaban con el permiso del clero parroquial. Cabe resaltar que este último tipo de congregaciones eran las que predominaban en el ámbito rural (Cruz, 2011a: 188-189). Como veremos a continuación, la

mayoría de las cofradías registradas en los pueblos de nuestro estudio no poseían constituciones, por tanto, tampoco aprobación obispal, aunque el notario del arzobispo las registró a todas por igual sin hacer distinción alguna.

Cofradías y hermandades bajo el clero secular: el caso de Ocoyoacac

Durante la visita del arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas a Ocoyoacac se hizo la relación de las cofradías correspondientes a este pueblo y su doctrina. Las que se encontraban a cargo de los naturales eran seis: Santísimo Sacramento, San Nicolás, Nuestra Señora del Rosario, La Concepción de Coapanoaya, La Asunción y la de las Ánimas del Purgatorio. Las de españoles sólo eran dos: Santísimo Sacramento y de la Doctrina Cristiana.[9]

En el caso de los naturales solamente dos de sus cofradías tenían constituciones: la de La Concepción del pueblo de Coapanoaya y la de las Ánimas del Purgatorio. Sobre las de esta última se inscribieron las cuatro restantes.[10]

Después de revisar los libros correspondientes a cada una de las congregaciones, Aguiar y Seixas dictó el auto de visita comenzando con la del Santísimo Sacramento, cofradía que tenía recibos de misas desde el 26 de julio de 1673 hasta el 16 de noviembre de 1684, así como de sus gastos que abarcaban desde la misma fecha de inicio hasta el 21 de diciembre de 1681, con la cantidad de 1 013 pesos y 4 tomines; la data de 526 pesos y alcance de 487 pesos 4 tomines.[11] Dentro del libro de esta cofradía no se encontraba registrada la cantidad recibida por limosnas ni el número de hermanos que congregaba, además de que tampoco tenía licencia ni constituciones. A partir de lo anterior, Aguiar y Seixas indicó que se debía registrar el ingreso de limosnas, el número de hermanos y lo que pagaban por su asiento, además de llevar el recuento de los gastos en misas y fiestas titulares. Asimismo, cada año, el mayordomo tenía la obligación de dar cuenta de lo anterior.[12]

Al no tener licencia la cofradía del Santísimo Sacramento, el arzobispo mandó que funcionara bajo las constituciones de la de Ánimas, las cuales debían ser trasuntadas al pie del auto de visita del libro de esta congregación

[9] AHAM, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, fs. 234r y 236r.

[10] *Ibid*., f. 234r.

[11] Creemos pertinente aclarar el significado de algunos conceptos clave para entender el funcionamiento de las cofradías. *Data*: son las partidas que se ponen en las cuentas para descargo de lo que se ha recibido. *Alcance*: es la diferencia que en un ajuste de cuentas resulta del cargo a la data. *Diccionario de autoridades* (2017) ts. III y I, respectivamente.

[12] AHAM, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, fs. 234r-234v.

con el fin de ser aprobada. Asimismo, Aguiar recomendó que evitaran gastar el dinero recaudado de las limosnas en comedias, torneos, danzas, chocolates, comidas y bebidas.[13]

El auto de visita de la cofradía anterior fue el mismo para las siguientes. En el caso de la de Nuestra Señora del Rosario, solamente contenía la data de las limosnas, las cuales importaban 902 pesos y 2 tomines. En la de San Nicolás únicamente se habían registrado los gastos: 161 pesos, mientras que la de La Asunción del pueblo de Tepexoyuca tenía asentado 296 pesos en egresos.[14] La cofradía de las Ánimas del Purgatorio, fundada en esta parroquia, la cual poseía constituciones, solamente contenía el registro del ingreso de limosnas de misas que era de 292 pesos. Cabe resaltar que ninguna de las congregaciones anteriores tenía cargos.[15] Por último, la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción de Coapanoaya era presidida por mayordomos quienes daban 252 pesos por su cargo, 371 pesos de data, alcance a favor de los cargueros en 119 pesos. Al finalizar se puso el auto de visita y fue firmado por el arzobispo, como en los casos anteriores.[16]

Los españoles solamente tenían dos cofradías: la del Santísimo Sacramento y la de la Doctrina Cristina. La primera no tenía "cuenta ni razón", por lo que Aguiar y Seixas colocó el auto de visita igual a las de los naturales. Asimismo, al no tener constituciones, el mitrado mandó que se gobernara bajo la de las Ánimas del Purgatorio. De esta forma quedó aprobada la cofradía. El acto sirvió para agregar la cofradía de la Doctrina Cristiana a la del Tránsito de Nuestra Señora, fundada en esta iglesia parroquial.[17]

La mayoría de las cofradías anteriores correspondían a devociones propias del centro de Ocoyoacac, salvo dos que pertenecían a pueblos sujetos alejados del centro: la Concepción de Coapanoaya y la Asunción de Tepexoyuca. El caso de la primera llama la atención porque, además de la virgen, los indios de este lugar veneraban a San Juan, su santo patrón. Asimismo, cabe resaltar que era una cofradía que poseía licencia y constituciones; es decir,

[13] AHAM, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, f. 234v.

[14] *Ibid*., f. 235r.

[15] *Idem*. El término "cargo" hace referencia a jerarquías estratificadas; en el caso de las cofradías eran los siguientes: mayordomo, tesorero, rector, diputado, contador, alcalde, vocales, consiliarios, secretario o escribano y tenansis. *Cfr.* Clemente Cruz Peralta (2011b). N. del E.: Las tenantzis, tenansis, tenanses, thenames o tenanxes (del náhuatl *tenantzin*: madres, con sufijo reverencial) eran mujeres de gran importancia en las cofradías y hermandades de indios porque auxiliaban en diversas tareas como la limpieza de los templos y la colecta de limosnas. *Cfr.* Cruz Peralta (2011b: 103, n. 80).

[16] AHAM, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, f. 235v.

[17] *Ibid*., f. 236r. Sobre la cofradía del Tránsito de Nuestra Señora el notario del arzobispo no menciona ningún dato.

tenía la aprobación de la institución religiosa para su funcionamiento y un reglamento que regía diversas normas que los miembros debían acatar.[18] En el segundo caso, la cofradía estaba dedicada a la advocación principal de este lugar. Este fenómeno nos parece relevante, debido a que en el siglo xvi Tepexoyuca era un pueblo-cabecera y tenía como santo patrón a San Gerónimo. En el segundo proyecto de congregaciones, realizado a comienzos del siglo xvii, cuando fueron adheridos a Ocoyoacac, cambiaron su advocación principal a la Asunción de María. Su categoría de pueblo se preservó y probablemente debido a ello les fue permitido erigir una hermandad dedicada a dicha santa y que sirvió como mecanismo de cohesión y preservación de su unión como pueblo, pero también para la creación de una nueva identidad como sujeto de Ocoyoacac.

Caso similar al de Tepexoyuca fue el de Coapanoaya; al momento de ser congregado a Ocoyoacac una de sus advocaciones fue relegada (San Francisco) y San Juan quedó como su santo patrón. Asimismo, consideramos que la calidad de pueblo que le antecedía y que aún preservaba fue clave en la creación de su cofradía. Llama la atención que, de todas las congregaciones existentes, solamente dos estaban aprobadas. Entonces las dos cofradías de españoles y cuatro que estaban a cargo de los indios funcionaban sin aprobación de la autoridad eclesiástica. Esto deja claro que la institución religiosa no impuso estos santos a los naturales, sino que fueron ellos quienes los adoptaron e intentaron organizarse para venerarlos y lo mismo sucedió con los españoles.

La forma en que funcionaban las hermandades de ambos sectores nos deja entrever la libertad que tenían para venerar a sus santos, ambiente que salía de los cánones establecidos por la Iglesia. Asimismo, consideramos que las autoridades descuidaron las organizaciones piadosas de los habitantes del pueblo de Ocoyoacac debido a la ubicación geográfica del lugar. En la visita de Aguiar y Seixas, en vez de ser eliminadas por no poseer acreditación obispal a estas organizaciones encontradas en calidad de hermandades les fueron otorgadas sus licencias y constituciones para ascender a título de cofradía, lo cual muestra la preocupación del arzobispo por impulsar este tipo de instituciones piadosas entre la población. Lo mismo sucedió en su vista a la Huasteca un año antes (1683); en vez de eliminar a la mayoría de las organizaciones

[18] Consideramos que la devoción a la Concepción de María a través de su cofradía fue muy relevante dado que actualmente aún se encuentran imágenes de esta advocación en las calles de los diferentes barrios y pueblos pertenecientes a Ocoyoacac.

piadosas no oficiales, se les otorgaron licencias para su funcionamiento oficial (Cruz, 2011a: 190-196).

En el caso siguiente los frailes agustinos estaban al tanto de las cofradías pertenecientes a los indios y a los españoles del pueblo de Capulhuac, las dos congregaciones cumplían con lo requerido para funcionar de forma oficial.

Dos cofradías en "buen estado": el caso de Capulhuac

En el pueblo de Capulhuac existían dos cofradías: Santísimo Sacramento y Santísimo Nombre de Jesús. La primera de ellas pertenecía a españoles y las constituciones y aprobación fueron otorgadas por el arzobispo Juan Sáenz de Mañozca, probablemente durante la visita pastoral que realizó a este pueblo en 1646. Esta organización contaba con dos libros: uno en donde registraban los gastos realizados en misas y otro para registrar las sobras de limosnas, así como el inventario de bienes.[19]

El 18 de febrero de 1684 fue elegido mayordomo Juan de Zamora, de la cofradía del Santísimo Sacramento, quien importaba 18 pesos y 4 tomines por su asiento. Las sobras de las limosnas registradas sumaban 37 pesos y 6 tomines; agregando a ésta la cantidad que pagaba el mayordomo sumaba, según el notario de visita, 56 pesos y 2 tomines, resultado del cargo de Juan de Zamora. El otro libro de recibos de misas registraba de data 49 pesos y 5 tomines lo cual resultaba en 6 pesos y 5 tomines de alcance contra el mayordomo; cantidad que debía tener en su poder hasta su cuenta final por mandato de Aguiar y Seixas; lo mismo debía hacer con el importe que produjera la parcela perteneciente a la cofradía (en donde se sembraba haba) y el arrendamiento de la casa que les habían donado.[20]

Después de que el arzobispo revisara lo anterior la obligación del mayordomo fue colocar en el inventario de los bienes de la cofradía, el instrumento de donación de la casa, así como el pedazo de tierra y las ovejas con que se hallaba. Asimismo, el arzobispo mandó registrar en un libro los recibos de misas y colocar con claridad las dedicadas a difuntos y los demás gastos con el fin de poder ajustar la data. En otro, dispuso que se anotaran las limosnas recolectadas, los hermanos pertenecientes a la cofradía y el pago que daban por su asiento. Además, el resultado del cargo, data y alcance de cada año

[19] AHAM, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, f. 239v.
[20] *Ibid.*, f. 240r.

tenían que registrarse en el libro de cabildo de cuentas y elecciones.[21] Por último, el arzobispo ordenó que tanto el mayordomo como los oficiales observaran sus constituciones y no hicieran gastos *superfluos* en comedias, toros, danzas, escaramuzas, chocolates ni otros juegos.[22]

La segunda cofradía, dedicada al Santísimo Nombre de Jesús, fue fundada por naturales en la iglesia parroquial. Poseía constituciones y dos libros que tenían registrado el cargo, data y cuenta correspondiente a Juan Joseph, mayordomo de esta cofradía desde el 15 de febrero de 1682, año en que fue electo. Importaba por el cargo la cantidad de 208 pesos y 2 tomines, registró como data la cantidad de 239 pesos y 4 tomines, dando como alcance 31 pesos y 2 tomines a favor del mayordomo.[23]

Los bienes que poseía el mayordomo para sostener la cofradía eran 80 fanegas de maíz, más el maíz que recién se había recogido aún en mazorca y que eran alrededor de 50 fanegas. Estas cantidades eran la reserva para la próxima fiesta, debido a que ese año (1684) no había realizado ningún festejo. El veredicto del arzobispo sobre esta cofradía fue positivo al señalar que se encontraba en buen estado. Como en el caso anterior, indicó que sus constituciones debían cumplirse; también ordenó que cada año se hicieran elecciones de rector, mayordomo y diputados, haciendo hincapié en no elegir a ningún religioso o "persona prohibida por dios". Asimismo, mencionó que en adelante el mayordomo debía registrar con claridad los gastos realizados en las fiestas, además del desgranado de maíz.[24]

Al parecer las cofradías de este pueblo, fundadas en la iglesia parroquial, eran inspeccionadas puntualmente por los religiosos agustinos; ambas funcionaban de buena forma, de acuerdo con el arzobispo. Poseían constituciones, cargos y los bienes necesarios (milpas, ganado y casas) para sostener sus prácticas devocionales. Llama nuestra atención que el mayordomo de la cofradía de indios, don Juan Joseph, fungía al mismo tiempo como gobernador del pueblo.[25] Probablemente fue electo para encabezar la congregación dada su solvencia económica —que se reflejaba en las tierras que poseía debido al cargo político que ocupaba— y así se aseguraban los festejos anuales dedicados al Santísimo Nombre de Jesús cada tres de enero. Sin embargo, la

[21] En las cuentas el cargo es el agregado de partidas o cantidades que resultan contra un sujeto, de que debe dar salida, satisfacción o descargo. Véase *Diccionario de autoridades*, t. II, 2017.

[22] AHAM, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, fs. 240v-240v.

[23] *Ibid*., fs. 241r-241v.

[24] *Ibid*., f. 241v.

[25] *Ibid*., f. 241r.

realización de la fiesta a la imagen de esta cofradía probablemente no era cuestión de bienes. Según el informe, el mayordomo poseía 80 fanegas destinadas a la celebración de ese año; empero, no hubo festejo alguno. Este caso deja entrever que la veneración a la imagen no era tan relevante como podía ser el santo patrón.

Hasta ahora se muestra un contraste en el estado en que se encontraban las congregaciones de este partido y el de Ocoyoacac. Para tener un panorama completo sobre este fenómeno falta elucidar las características de las cofradías del partido de Xalatlaco, las cuales también eran supervisadas por religiosos del clero secular.

Xalatlaco y Tianguistenco: las cofradías de un pueblo y su vicaría

Fueron seis las cofradías registradas durante la visita del arzobispo Francisco Aguiar y Seixas. Cabe resaltar que de ninguna se especifica si pertenecía a indios o a españoles. La primera de ellas, dedicada a las Ánimas del Purgatorio, fue fundada en la iglesia de Santiago Tianguistenco, vicaría de Xalatlaco, y poseía un libro en donde se encontraba registrado el cargo y data, lo cual constaba que el cura Francisco Flores Reinoso, beneficiado de este partido, recibía las cuentas del mayordomo desde 1680, año de fundación de la cofradía.[26] En 1684, tiempo de la visita arzobispal, el mayordomo era Tomás de Ordaz quien había adquirido su cargo el 15 de febrero de ese mismo año y desde entonces importaba de limosna 57 pesos y 4 tomines. La data registrada era de 13 pesos y 6 tomines, arrojando como resultado el alcance a favor de la cofradía y contra el mayordomo, en la cantidad de 43 pesos y 6 tomines.[27] El sustento de esta cofradía, además de las limosnas, era una suerte de tierra que los fundadores y diputados debían sembrar para utilizar lo obtenido en dar prosperidad a su congregación, según lo atestiguaban las licencias de su fundación.[28]

La segunda cofradía, fundada en la iglesia de Santiago Tianguistenco, estaba dedicada a la virgen de los Remedios. El mayordomo era Mateo Juan, electo el 14 de febrero de 1683. El importe que daba (¿de limosnas?) era de 136 pesos y 2 tomines; la data registrada desde su elección era de 41 pesos, arrojando como resultado la cantidad de 95 pesos y 2 tomines contra Mateo

[26] *Ibid*., f. 245v.
[27] *Ibid*., f. 246r.
[28] *Ibid*., f. 246v.

Juan. El sustento de esta congregación eran 30 fanegas de maíz, de las cuales el mayordomo debía encargarse.[29]

La tercera cofradía, fundada en el pueblo de Guadalupe, estaba dedicada justamente a esta advocación. Tenía por mayordomo a Baltazar Gaspar quien desde la obtención de su cargo no había dado "cuenta ni razón". Ante esto el arzobispo sugirió que al llegar las nuevas elecciones tenía que dar cuenta de todo lo que había sido su gestión. Asimismo, debía hacerse cargo de las 190 fanegas de maíz blanco, entregadas por Juan Nicolás, así como de los 50 pesos en relación a las 59 reces, chicas y grandes, a las 59 ovejas y 22 crías y a sus esquilmos.[30]

La cuarta cofradía, también fundada en Santiago Tianguistenco, estaba dedicada a Nuestra Señora del Buen Suceso. Cristóbal de los Reyes era su mayordomo. En los libros pertenecientes a esta congregación no se encuentra registrado el asiento de las limosnas ni los gastos, tampoco el número de reses, ovejas o ganado de cerdo ni el maíz que poseía. A partir de esto el arzobispo mandó que se tuviera más cuidado sobre los inventarios; asimismo, le otorgó la tarea al cura beneficiado de tomar cuenta de todo lo generado durante el cargo de Cristóbal de los Reyes.[31]

La penúltima cofradía, era la de Nuestra Señora de la Concepción, fundada en la iglesia parroquial. Probablemente esta era la más vieja de todas, pues contenía el auto de visita del doctor Jacinto de la Serna quien además de ser cura beneficiado de Xalatlaco también había sido visitador general del arzobispado en la primera mitad del siglo xvii (González, 2006a: 89). Al revisar los libros de la cofradía, el arzobispo se percató de que "no le habían dado debido cumplimiento", pues no contenía "cuenta ni razón", por lo cual mandó al beneficiado a hacer lo mismo que con la congregación anterior.[32]

La última cofradía registrada es la de la Doctrina Cristiana la cual, por decreto de Aguiar y Seixas, fue agregada a la de Ánimas —perteneciente a Santiago Tianguistenco— con el motivo de que sus cofrades gozaran de las indulgencias a ella concedidas. Poseía un libro en donde se encontraban registradas las misas "que por devoción" se dedicaban a las Ánimas del Purgatorio. Esta acción fue reconocida por el arzobispo quien agradeció a

[29] *Ibid*., fs. 248r-248v.
[30] *Ibid*., fs. 248v-249r.
[31] *Ibid*., fs. 249r-249v.
[32] *Ibid*., f. 250r.

los devotos por la obra "muy del servicio de Dios y bien de las almas"; asimismo, pidió que continuaran con tal devoción.[33]

Llama la atención que de las seis congregaciones existentes solamente una se fundó en la iglesia de Xalatlaco y tres se erigieron (además de que la de la Doctrina Cristiana se adhirió a la de Ánimas del mismo lugar) en la de Santiago Tianguistenco, lugar que en la segunda mitad del siglo xviii era reconocido como su vicaría. A partir de lo registrado por el notario de Aguiar, nos damos cuenta de que cumplía la función como auxiliar en las tareas religiosas. Sin embrago, sobre este asunto surge el siguiente cuestionamiento: ¿por qué la mayor parte de las congregaciones se fundaron en Tianguistenco? Una conjetura que tenemos sobre la interrogante es que tenía mayor poder económico que la de Xalatlaco debido a que la mayor parte de su feligresía eran españoles dedicados a la ganadería. Esta hipótesis se fundamenta en las concesiones de mercedes a particulares durante la segunda mitad del siglo xvi.

Como vimos líneas arriba, la presencia española en el área nos remonta a la segunda mitad del siglo xvi, cuando la autoridad virreinal otorgó concesiones a particulares para obtener tierras las cuales fueron destinadas para cosecha o para la crianza de ganado. Después de que varios españoles obtuvieron tierras en este lugar, la zona comenzó a poblarse, de tal manera que al paso de los años se fue conformando una comunidad de españoles acaudalados que harían notar su presencia en el aspecto devocional.

Considerando lo anterior se entiende que la mayoría de las congregaciones se fundaron en Tianguistenco debido a los bienes que ofrecían los españoles para mantenerlas. Además, recordemos que dos de las imágenes veneradas eran la virgen de los Remedios y la del Buen Suceso mismas que representaban un papel determinante: eran otorgadoras de identidad y cohesión al sector español/criollo que se encontraba inmerso entre una población multiétnica como la barroca.[34] De estas dos devociones la de mayor relevancia fue la del Buen Suceso, de tal manera que el templo ubicado en Santiago Tianguistenco fue dedicado a esta advocación mariana. Este asunto nos habla del peso que tenía la presencia de los españoles en el lugar, influencia que también se vio reflejada en la construcción de la iglesia del pueblo.

[33] *Ibid*., fs. 250r-250v.

[34] Para la segunda mitad del siglo xvii la población de Nueva España estaba configurada por diversos grupos étnicos descendientes de la unión entre indios, negros y españoles, por mencionar algunos. Véase Leonard (1974).

Después de enunciar las seis congregaciones piadosas correspondientes al partido de Xalatlaco tenemos un panorama general de las hermandades y cofradías existentes en la región de nuestro estudio lo cual coadyuva para realizar un análisis en conjunto que permita comprender el fenómeno devocional de estos pueblos.

Balance general sobre las organizaciones piadosas en Ocoyoacac, Capulhuac y Xalatlaco

El número de congregaciones registradas por el notario de Aguiar y Seixas nos muestra el impacto de este tipo de organizaciones en la región oriental del valle de Toluca; en Ocoyoacac, Capulhuac y Xalatlaco contabilizamos 16 entre cofradías y hermandades de las cuales tres eran sacramentarias, siete estaban dedicadas a diferentes advocaciones de la virgen, dos a las Ánimas del Purgatorio y a la Doctrina Cristiana, y una a San Nicolás y al Santísimo Nombre de Jesús.

Sobre estas cofradías y hermandades hay algunos aspectos que llaman la atención: en primer lugar, comparando los tres pueblos, es considerable el número de fundaciones que tenían Ocoyoacac y Xalatlaco frente a Capulhuac.

Cuadro 1
Cofradías y hermandades

Ocoyoacac	*Capulhuac*	*Xalatlaco*
Santísimo Sacramento	Santísimo Sacramento	Ánimas del Purgatorio
San Nicolás	Santísimo Nombre de Jesús	Virgen de los Remedios
Nuestra Señora del Rosario		Virgen de Guadalupe
Nuestra Señora de la Concepción		Nuestra Señora del Buen Suceso
La Asunción de María		Nuestra Señora de la Concepción
Ánimas del Purgatorio		Doctrina Cristiana
Santísimo Sacramento		
Doctrina Cristiana		

Fuente: aham, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, fs. 234r, 236r, 239v, 241r-241v, 245v, 248r-248v, 249r-250v.

Quizá una respuesta rápida sea el contraste entre la extensión territorial de unos y otros. Sin embargo, aunque el primero era mucho mayor en este sentido, no lo era en número de habitantes. El padrón arzobispal registraba 1 486 feligreses en Ocoyoacac, 1 426 en Capulhuac y 1 114 en Xalatlaco.[35] A partir de estas cifras nos damos cuenta de que el número de pobladores no variaba mucho entre el pueblo que tenía más cofradías y hermandades y el que poseía menos. Entonces, la extensión territorial y la cantidad de habitantes no repercutía en la suma de las congregaciones fundadas.

Tal parece que el elemento que responde a la disparidad de congregaciones entre unos y otros es el respaldo en bienes que tenían para asegurar su funcionamiento. Lamentablemente, para el caso de Ocoyoacac no poseemos información sobre los bienes de las cofradías o hermandades; sin embargo, sabemos que tenían entradas en limosnas. Una de estas cofradías (la Asunción de María) era la advocación principal del pueblo de Tepexoyuca; este asunto es relevante debido a que probablemente esta congregación estaba respaldada por los bienes de la comunidad. Asimismo, consideramos que las dos hermandades de españoles eran sostenidas por los bienes de los hacendados.

El caso de Xalatlaco y su vicaria ya lo conocemos. Los bienes que respaldaban la mayoría de las hermandades eran donaciones de tierras en donde se sembraba maíz y haba, además de las cabezas de ganado y las casas que se ponían en renta. En Capulhuac, las dos cofradías tenían como respaldo tierras en donde sembraban maíz. Sobre el particular, llama la atención que el gobernador del pueblo era quien presidía la organización; el poder político que ostentaba se veía reflejado en sus bienes, debido a lo cual donó una suerte de tierra para sustentar los festejos dedicados al Santísimo Nombre de Jesús.

En segundo lugar, es relevante la forma en que funcionaban y la organización de cada una de las congregaciones. En Ocoyoacac, de las ocho existentes solamente dos poseían constituciones (la de Ánimas y la Concepción), las demás eran hermandades que no tenían ningún tipo de aprobación. En Xalatlaco la mitad había sido aprobada, a saber: Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora del Buen Suceso y Nuestra Señora de la Concepción. Cada una correspondía a un lugar diferente: el pueblo de Guadalupe, Santiago Tianguistenco y Xalatlaco, respectivamente. Sin embargo, aunque tenían aprobación de la institución religiosa, su organización era parecida a la de las hermandades. En la mayoría de los casos no tenían registro en sus libros

[35] AHAM, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, fs. 233r, 240v y 246v.

sobre las cuentas de entradas y salidas, tampoco el número de cofrades y, en el caso de Ocoyoacac, ni de sus bienes. Capulhuac es un caso excepcional en la región de nuestro estudio debido a que sus cofradías son las únicas que fueron consideradas "en buen estado" por el arzobispo Aguiar y Seixas, dado que poseían constituciones y bienes, además de tener registro de los ingresos y egresos en sus libros de cuentas.

El funcionamiento de las cofradías y hermandades era resultado de tres factores: la ubicación geográfica, los encargados de cada doctrina y la etnia de cada pueblo. El primer factor repercutía en su vida religiosa debido a la extensión del territorio; es decir, la distancia entre la cabecera y sus sujetos, en algunos casos, era considerable. Además, en el caso de Ocoyoacac, la mayoría de las congregaciones se encontraban en la iglesia parroquial. Debido a ello consideramos que tenían mayor influencia entre la población del centro. Caso contrario eran los asentamientos más alejados, en donde tenía mayor relevancia el santo patrón de su iglesia que la imagen de la cofradía o hermandad. La de Capulhuac era una situación similar. Las dos cofradías existentes en este pueblo lograban reunir a los devotos más cercanos, es decir, aquellos de los cinco barrios aledaños al centro; no así los tres pueblos sujetos, Coatepec de las Bateas, Texcalyacac (Huehuetitlan) y Tlaltizapan. La ubicación geográfica de estos lugares era lejos de la cabecera por lo menos una legua, situación que permeaba en el sentimiento identitario, pues cada uno de ellos tenía la categoría de "pueblo", por tanto, estaban más apegados a su santo patrón. En Xalatlaco los indios tenían una cofradía en su iglesia parroquial, el pueblo de Guadalupe poseía una dedicada a su santa patrona, y los de Tianguistenco mantenían la devoción de las cuatro restantes. Sobre este caso, si cada quien tenía su cofradía, ¿por qué, las mantenían desorganizadas? Aquí entra el segundo factor: la administración.

Tanto en Ocoyoacac como en Xalatlaco, el clero secular era el encargado de impartir la doctrina. En el primero ni las cofradías ni las hermandades daban cuenta de su funcionamiento. En el segundo, solamente la dedicada a las Ánimas del Purgatorio se encontraba organizada y el único contratiempo detectado por el arzobispo fue la ausencia de cuentas: no poseía los números obtenidos de las siembras pasadas.

El caso de los dos partidos muestra la libertad que otorgaba el clero secular en el aspecto devocional. Ambos casos son relevantes porque en el medio rural los encargados de la doctrina eran quienes tenían que estar al tanto de las organizaciones piadosas conformadas por seglares. Una conjetura acerca

de este fenómeno es que para ambas partes era conveniente no declarar lo generado por las organizaciones, pues de esta forma no tendrían que rendir cuentas de lo producido por la veneración a las imágenes de las cofradías. Sobre este mismo asunto también desempeña un papel relevante el tercer factor: la etnia. En ambos pueblos se menciona que había pobladores de origen otomí, hombres de montaña de carácter fuerte.[36] Esta característica de los habitantes la relacionamos con la forma en que administraba el clero secular, permitiendo una libre organización en sus formas de culto con la finalidad de lograr su acercamiento a las prácticas que promocionaba la Iglesia, además de tratar de evitar cualquier tipo de conflicto con los feligreses.

Por último, llama nuestra atención lo mencionado por Aguiar y Seixas al finalizar la revisión de los libros de cofradías y hermandades: "con ningún pretexto se hagan gastos *superfluos* en danzas, comedias, toros, torneos, chocolates y en otros juegos ni escaramuzas". Esto sería una constante en las congregaciones supervisadas por el arzobispo, lo que nos indica que hasta entonces los recaudos de estas organizaciones eran para gastarse en exuberantes fiestas.

A la devoción que provocaban las imágenes de las cofradías y hermandades debemos sumar la de los santos patrones de los barrios y de las iglesias parroquiales, lo cual nos arroja un panorama general de las fiestas que se practicaban a lo largo del año, y nos sirve para elucidar a qué respondía la veneración de cada uno de los santos de esta región, según los elementos simbólicos y hagiográficos de cada uno de ellos, y la relación del calendario festivo y el ciclo agrícola.

El calendario festivo visto a través de los padrones de visita arzobispal

Desde la llegada de los peninsulares a nuevas tierras, los santos desempeñaron un papel relevante. Durante el proceso evangelizador las imágenes de Santiago Matamoros y san Miguel Arcángel fueron asociadas a la labor realizada por los mendicantes con la finalidad de erradicar la antigua religión y sus prácticas (Rubial, 2011: 89-90). El quehacer mendicante fue el principal promotor de

[36] En el trabajo de Castro (2008: 669-720) se mencionan algunas características del temperamento de los otomíes de la región de nuestro estudio. Sin embargo, consideramos que la prueba más fehaciente de que eran aguerridos es la permanencia de algunas de sus tradiciones y la sobrevivencia de su lengua hasta la actualidad.

una diversa gama de santos que fueron adoptados por los naturales. Estos seres sagrados fueron de gran relevancia en los procesos congregacionales. Fue a partir de ellos que los indios comenzaron a reescribir su historia; es decir, sus mitos de creación fueron reelaborados, tomando como inicio la llegada del santo patrón al pueblo, lo que arrojó como resultado la creación de diversas hagiografías locales construidas a partir de los elementos que entonces construían su cosmovisión.[37]

Durante el proceso de congregación el establecimiento de un pueblo se hacía efectivo con la fundación de una iglesia dedicada a un santo en específico. Incluso en el siglo XVII cuando las antiguas dependencias buscaban fraccionarse de la cabecera, el argumento era que se poseía una iglesia lo suficientemente aderezada con lo necesario para realizar las tareas correspondientes al adoctrinamiento (González, 2016: 87 y 92).

En el ámbito simbólico y devocional, a los santos patronos les fueron atribuidas las funciones de las antiguas deidades mesoamericanas. Sus fechas de celebración durante el año litúrgico les concedieron dominio sobre las diversas actividades agrícolas y los convirtieron en patronos de las floraciones, las lluvias y las cosechas (Rubial, 2004: 126). Durante el ciclo festivo los indios preparaban diversos rituales para agradecer por lo obtenido, pero también para pedir por los tiempos venideros. Los santos venerados en la región de nuestro estudio cumplían diversas tareas relacionadas con el sustento de los pobladores de Ocoyoacac, Capulhuac y Xalatlaco; labores relacionadas con el ciclo agrícola y el temporal.

Fiestas todo el año: el ciclo festivo en el pueblo de Ocoyoacac

El jueves 30 de noviembre de 1684, correspondiente a la visita de Aguiar y Seixas al pueblo de Ocoyoacac, se mostraron los padrones de feligresía al arzobispo con la finalidad de ser contados y reconocidos.[38] Los registros contenían los pueblos, barrios, haciendas y pastorías sujetos del mencionado partido. El primer lugar del padrón es la cabecera, en donde el santo titular era san Martín, el siguiente es el pueblo de Coapanoaya cuyo santo patrón era san Juan. Continúa Tepexoyuca, en donde tenían como advocación principal a la Asunción de María y en seguida se listan cuatro de los barrios aledaños

[37] Un estudio centrado en la construcción de hagiografías regionales en el medio rural a partir del proceso de evangelización es el de Báez-Jorge (2013).

[38] AHAM, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, f. 233r.

al centro: Santa María, San Miguel, San Antonio Abad y Santiago. Después, el padrón continúa con los pueblos más alejados de la parroquia. El primero es Cholula, los indios de este lugar tenían como santo patrón a san Pedro. También se registró al pueblo de San Gerónimo, que nosotros consideramos se trata de Acazulco, lugar ubicado en las serranías, al igual que Atlapulco, que tenía como advocación a san Pedro. Después continúa con los antiguos barrios de este último pueblo: Santa María (¿Nativitas?), San Juan, San Pedro, San Miguel Almaya y la Magdalena. Por último, se encuentra la Isla de Tultepec, con la advocación de san Pedro.[39]

Sumando a la virgen María, santa Magdalena y los santos a las devociones de las cofradías tenemos un ciclo festivo que abarca la mayoría de los meses, dejando fuera febrero y marzo. A partir de mayo y hasta enero tenemos un ciclo festivo que abarca nueve meses y la Semana Santa (véase cuadro 2).

Como podemos notar, los festejos en el pueblo de Ocoyoacac eran una constante. Asimismo, consideramos que el territorio de este partido era extenso, debido a lo cual existía una multiplicidad de santos que cumplían diversas tareas: cohesionar a sus pobladores, dotarlos de identidad como barrios y pueblos, y perpetuar sus rituales más añejos en el contexto devocional.

El tema identitario es relevante debido a que en la región existían diversos conflictos territoriales y los pueblos y barrios estaban muy alejados entre sí y de la cabecera también. Debido a lo anterior consideramos que no había una identidad que los unificara a todos como pueblo de Ocoyoacac, más bien, existía una multiplicidad de identidades que cada uno de ellos había forjado respecto a su tierra y su santo patrón.

Fiestas en el partido de Capulhuac

El domingo 3 de diciembre de 1684, con motivo de la visita del arzobispo, el padre fray Juan de Villalobos exhibió los padrones del pueblo de Capulhuac con la finalidad de ser vistos y reconocidos por Aguiar y Seixas. En los censos se encontraron registrados cinco barrios, tres pueblos y dos haciendas.[40] Los primeros eran San Agustín, San Nicolás, San Mateo, San Pedro y Santa

[39] *Idem*. Cabe resaltar que en el padrón algunos de los pueblos no vienen con el patronímico y, en otros casos, no incluyen su nombre náhuatl. Nosotros, a partir de nuestro recorrido por la región, hemos logrado identificar algunos de los lugares, así como sus santos patrones. El padrón incluye las haciendas de este pueblo, sin embargo, no las incluimos en este momento porque no tenemos información sobre los santos que se veneraban en sus capillas.

[40] aham, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, f. 240v.

Cuadro 2
Ciclo festivo en Ocoyoacac, 1684

Mes	*Día*	*Fiesta*	*Barrio o pueblo*
Enero	17	San Antonio Abad	Barrio de Ocoyoacac
Febrero		——	——
Marzo		——	——
Abril		——	——
Mayo		Santísimo Sacramento	Cofradía de indios y españoles
Junio	24	San Juan	Pueblo de Coapanoaya Barrio de Atlapulco
	29	San Pedro	Pueblo de Cholula Pueblo de Atlapulco Isla de Tultepec Barrio de Atlapulco
Julio	22	Santa María	Barrio de Ocoyoacac Barrio de Atlapulco
	25	Santiago	Barrio de Ocoyoacac
Agosto	15	La Asunción de María	Cofradía de indios del pueblo de Tepexoyuca
Septiembre	10	San Nicolás	Cofradía de indios
	29	San Miguel	Barrio de Ocoyoacac Almaya barrio de Atlapulco
	30	San Gerónimo	Pueblo de Acazulco
Octubre	7	Nuestra Señora del Rosario	Cofradía de indios
Noviembre	2	Ánimas del Purgatorio	Cofradía de indios
	11	San Martín	Parroquia de Ocoyoacac
Diciembre	8	Concepción de María	Cofradía de indios del pueblo de Coapanoaya

Fuente: aham, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, fs. 233r-236r.

María. Cabe resaltar que según los registros de bautismos correspondientes a la segunda mitad del siglo xvii existía un barrio más que no fue tomado en cuenta: San Miguel.[41]

Los pueblos sujetos incluidos en el padrón eran San Pedro Tlaltizapan, San Lorenzo Texcalyacac (Huehuetitlan) y San Nicolás Coatepec de las Bateas. Por último, en las haciendas ubicadas en Capulhuac también tenían un santo titular al cual venerar, en el caso de Tescaltengo era la Concepción de María y en la otra, san Lorenzo.[42] A partir de esto podemos dar cuenta del ciclo festivo de este pueblo (véase cuadro 3).

El ciclo festivo en este partido abarcaba seis meses en los que tanto indios como españoles participaban en nueve celebraciones realizadas entre junio y enero, momento en que la población se reunía para festejar al numen

Cuadro 3
Ciclo festivo en Capulhuac, 1684

Mes	*Día*	*Fiesta*	*Pueblo o barrio*
Enero	3	Santísimo Nombre de Jesús	Cofradía de indios
Mayo		Santísimo Sacramento	Cofradía de españoles
Junio	29	San Pedro	Pueblo de Tlaltizapan Barrio de Capulhuac
Agosto	10	San Lorenzo	Pueblo de Texcalyacac (Huehuetitlan)
	24	San Bartolomé	Santo de la cabecera
	28	San Agustín	Barrio de Capulhuac
Septiembre	10	San Nicolás	Pueblo de Coatepec de las Bateas
			Hacienda
	21	San Mateo	Barrio de Capulhuac
	29	San Miguel	Barrio de Capulhuac
Diciembre	8	La Concepción	Hacienda Tescaltengo

Fuente: aham, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, f. 240v; Archivo de la parroquia de San Bartolomé Capulhuac, vol. 1, años 1652-1637.

[41] Archivo de la parroquia de San Bartolomé Capulhuac, vol. 1, años 1652-1673. Consultado en FamilySearch.org, el 20 de julio de 2017.

[42] aham, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, f. 240v. El nombre de la santa de la hacienda de Tescaltengo se menciona en un pleito por tierras que tenía esta corporación con los indios de Ocoyoacac. Véase agn, tierras, contenedor 1257, vol. 2972.

más relevante de su pueblo o barrio, quien los protegía, los cuidaba y les otorgaba identidad.

Medio año de fiestas: el ciclo festivo en Xalatlaco

El padrón que el cura beneficiado mostró al arzobispo tenía registrados cinco barrios, un pueblo y una hacienda. Sobre los primeros no da cuenta de sus nombres, el segundo se trataba de Santiago Tianguistenco, mientras que la última era la propiedad del conde de Santiago.[43] Por los registros de bautismos de la parroquia de Xalatlaco sabemos que los barrios eran San Agustín, San Francisco, San Bartolomé, La Magdalena y San Juan. También, por esta misma fuente, conocemos la existencia de otro pueblo: Tilapa.[44] Debemos añadir un pueblo que no fue tomado en cuenta en el padrón, sin embargo, fue nombrado cuando el arzobispo realizó la revisión de los libros de cofradías, el pueblo de Guadalupe.[45]

A partir del padrón que se mostró al arzobispo y lo recuperado en los registros bautismales tenemos un panorama de los santos venerados por los pobladores de Xalatlaco en el marco del ciclo anual de fiestas (véase tabla 4).

Con lo registrado por el notario arzobispal logramos tener un panorama general de las devociones practicadas durante la segunda mitad del siglo XVII en tres pueblos del oriente del valle de Toluca. En las siguientes líneas trataremos de elucidar a qué respondía la veneración a estos santos y su relación con el ciclo agrícola.

Las fiestas a los santos, su relación con el ciclo agrícola y otras cosas

Los tres pueblos objeto de este estudio tienen algo en común en cuanto a su ciclo festivo: poseen mayor número de fiestas a partir del mes de mayo. Incluso en Ocoyoacac, en donde hay festejos la mayor parte del año, entre los meses de junio y diciembre se incrementan las festividades a los santos patronos de los barrios y pueblos.

[43] AHAM, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, f. 246v.

[44] Archivo de la parroquia de Santa María de la Asunción Xalatlaco, bautismos de hijos legítimos, años 1653-1684, vol. 3, exp. 8. Consultado en familysearch.org el 20 de julio de 2017.

[45] AHAM, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, f. 248v.

Cuadro 4
Ciclo festivo en Xalatlaco, 1684

Mes	*Día*	*Fiesta*	*Pueblo, barrio o cofradía*
Enero	1	Nuestra Señora del Buen Suceso	Cofradía de Santiago Tianguistenco
Junio	24	San Juan	Barrio de Xalatlaco
Julio	22	La Magdalena	Barrio de Xalatlaco
	25	Santiago	Tianguistenco
	25	Santiago	Tilapa
Agosto	24	San Bartolomé	Barrio de Xalatlaco
Septiembre	1	Virgen de los Remedios	Cofradía
Octubre	4	San Francisco	Barrio de Xalatlaco
Noviembre	2	Ánimas del Purgatorio	Cofradía
Diciembre	8	Nuestra Señora de la Concepción	Cofradía
	12	Virgen de Guadalupe	Yancuictlalpan

Fuente: aham, secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1, fs. 246v, 248v; Archivo de la parroquia de Santa María de la Asunción Xalatlaco, bautismos de hijos legítimos, años 1653-1684, vol. 3, exp. 8.

Para poder explicar el motivo de su veneración debemos remontarnos a los ciclos en que se dividía el año hasta antes del contacto indohispano. El año solar (de 365 días) se dividía en 18 meses de 20 días (más cinco días). Cada mes se realizaba una fiesta principal y numerosas ceremonias menores que marcaban periodos preparatorios o posteriores a las grandes fiestas. Los rituales dedicados a las deidades del agua y del maíz formaban una parte integral de esta compleja red de ceremonias (Broda, 2016: 296).

La mayoría de las fiestas se dividían en dos periodos: la estación seca *tonalco* ("el calor del sol") y *Xopan* ("la época verde"). La primera también era conocida por ser la de "regadío" y, la segunda, por ser la de "temporal". El primer ciclo abarcaba los meses de enero a junio y el segundo los meses restantes. En la estación de secas se acostumbraba sembrar entre enero o febrero para cosechar en junio o julio. En la de "temporal", la siembra se realizaba entre abril y junio para recolectar entre noviembre y diciembre (Broda, 2016: 296).

Uno de los primeros cambios que sufrieron las sociedades mesoamericanas después de la conquista armada y durante la evangelización fue el cambio de calendario. La forma de estructurar el tiempo ahora sería adaptada a la de los peninsulares: los meses estaban relacionados con el santoral católico. Además de adoptar a los santos, los naturales también incorporaron el nuevo calendario a su cosmovisión lo que dio como resultado una diversa gama de rituales dedicados a los nuevos entes numinosos y relacionados con los ciclos de secas y lluvias.

Cabe resaltar que la imagen de los santos no funcionó del mismo modo que en el viejo continente debido a que el pensamiento religioso autóctono no perseguía ideales de santidad (Báez, 2013: 67). Más bien, los santos quedaron integrados como entidades divinas que comparten el espacio de la naturaleza con los humanos. No sólo fueron concebidos como imágenes sagradas, sino que la cosmovisión de los indios los incorporó como personajes en sí mismos que viven y participan en la vida del pueblo (Arzapalo, 2016: 59) lo cual dio pie a que también fueran poseedores de sentimientos, que generalmente se verían reflejados en el aspecto climatológico.

Una característica que consideramos fundamental durante la evangelización es el teatro, aparato visual utilizado por los mendicantes para difundir el nuevo credo. Durante estas pantomimas se representaban las características hagiográficas de los santos. Quizá el ejemplo más conspicuo es el caso de Tlaxcala. Hacia 1538, en el día de san Juan, se representaron tres fiestas enmarcadas en el boato festivo: la Anunciación de la Natividad de San Juan, la Visitación de la Santísima Virgen a Santa Isabel y, después de la misa solemne, la Natividad de San Juan Bautista (Rojas, 1973: 304-319). Es probable que esta forma de evangelización fuera llevada a cabo en nuestra región de estudio durante el proyecto evangelizador, en donde se mostraban algunas características y pasajes de la vida del santo a festejar. Hacemos énfasis en esta forma de evangelizar a los indios porque a partir de ella, memorizaron algunos pasajes de la vida de los santos, interpretándolos de acuerdo con su visión del mundo (Báez, 2013: 73). El resultado fueron los distintos atributos que los indios les otorgaron respecto al temporal y otros sustentos.

Hacia la segunda mitad del siglo xvii se habían consolidado las ideas que un siglo antes se habían estado gestando respecto al poder meteorológico de los santos. Los indios encontraban en ellos intermediarios para asegurar buenas cosechas o ganado próspero, según fuera el santo y sus atributos. Este fenómeno fue de gran relevancia en la región de nuestro estudio, pues

los patronos fueron relacionados con el medio geográfico, el temporal y algunas otras formas de sustento. A partir del informe que nos ofrece el escribano de Aguiar y Seixas, nos damos cuenta de que la cantidad de fiestas se incrementaba en los meses de junio a diciembre. Esto quiere decir que los santos venerados al oriente del valle de Toluca estaban relacionados con el tiempo de lluvias, como veremos a continuación.

El temporal de lluvias se abre en mayo y la festividad que marca el acontecimiento es el día de la santa Cruz y se festeja el tercer día del mes. Aunque del único pueblo del que tenemos indicios de esta celebración es Ocoyoacac, sabemos que también era practicada en algunos otros lugares desde los primeros tiempos del virreinato.[46] Juan de Grijalva relata que el tres de mayo los indios enarbolaban las cruces, al tiempo que realizaban festejos compuestos de música, mitotes, fuegos y pólvora (Weckmann, 1984: 251). Durante esta fiesta, las peticiones eran para asegurar que las lluvias venideras fueran las suficientes para hacer crecer el maíz.

La siguiente fiesta era la de san Juan, el 24 de junio. Este santo estaba relacionado con el control de las lluvias. La fama del Bautista como controlador y purificador de las aguas se había conformado en Europa mucho antes de la existencia de la Nueva España (Weckmann, 1984: 251). La tradición que le antecedía fue adoptada y transformada por los indios. Los elementos hagiográficos como la concha y el agua con la que san Juan bautizó a Jesús fueron símbolos relevantes que los indios incorporaron a su cosmovisión con la finalidad de que el santo los ayudara con el agua que haría crecer el maíz. El ejemplo más claro de esta apropiación es la concepción que los pobladores aún tienen de san Juan:

> Nuestro santo es muy chillón, porque llora y llora… Y también es muy meoncito… Pero es el que da de comer, es el que riega todas las parcelas del campo y por él tenemos qué comer, si no, no tuviéramos. Es el que riega y por eso no nos falta vida y sustento.[47]

[46] Un mecanismo utilizado por los evangelizadores fue colocar cruces en los lugares alejados, aquellos en donde se pensaba que vivía el diablo, incluidas las cuevas, los yermos y los montes. Esta tarea dio pie a la relación cruz-cerro-agua que los indios tomarían para realizar festejos en torno a las cruces de los cerros con la finalidad de asegurar buenas aguas para sus cosechas. Sobre la acción de colocar cruces véase Rubial (2010).

[47] Este dato fue recuperado por Soledad González (2006: 369) en una entrevista realizada a un habitante del barrio de San Juan en Xalatlaco, Estado de México.

El elemento acuático que caracterizó al santo desde la antigua Persia fue apropiado por los indios de Xalatlaco, del tal manera que la acción de verter agua sobre la cabeza como simbolismo del bautizo fue sustituida por el abundante llanto y el orinar como elementos que propiciarían las aguas necesarias para la cosecha. En el mismo mes, cinco días después del festejo de san Juan, los indios realizaban la celebración a san Pedro. En la hagiografía de este santo se encuentran elementos que, al igual que con san Juan en Xalatlaco, los indios de Ocoyoacac relacionaron con su medio geográfico.

De la Vorágine relata un pasaje de la vida del apóstol en el que Pedro (en plena actividad pesquera) vio a Jesús acercarse a él caminando sobre el agua. En ese mismo instante salió a su encuentro y, al igual que los del mesías, sus pasos fueron dados sobre la superficie del mar. Además, a este pasaje debemos sumarle un atributo que lo identifica: la posesión de las llaves del reino de los cielos (Vorágine, 1982: 347). Los dos pasajes que forman parte de su hagiografía fueron incluidos en la imagen que veneraban los naturales del pueblo de San Pedro Cholula, sujeto de Ocoyoacac: el pez y las llaves. Consideramos que el primero de estos elementos estuvo relacionado con el medio geográfico más que con el temporal.

En 1684 Cholula estaba ubicado cerca de la isla de Tultepec. Esto quiere decir que colindaba con los mantos acuíferos, en donde probablemente se realizaba algún tipo de pesca. Este elemento fue fundamental para rendir devoción al santo. Por otro lado, el segundo elemento era lo que lo relacionaba con el temporal pues, como menciona De la Vorágine, le fueron otorgadas las llaves del reino de los cielos. Sobre este pasaje, sin duda, los indios debieron entender que poseía la capacidad de abrir el cielo de donde provenía el agua. En el imaginario de los habitantes de este pueblo ha pervivido la idea de que él tiene control sobre las lluvias. Frases como "ya le abrió la llave el santo" que actualmente emplean los lugareños nos permiten ver la permanencia de la relación que hicieron los indios entre su atributo y el temporal.[48]

Un ejemplo más sobre la relación de san Pedro con las lluvias proviene de Ameyalco, pueblo perteneciente a la actual ciudad de Lerma. En aquel lugar, cuando había sequía, la peregrinación era el medio por el cual hacían peticiones al santo para que mandara el agua. Así lo menciona un habitante: "[…] hace como diez años […] recuerdo que cerca de la casa, pasó San Pedro, en medio de cantos y música del violín, le iban diciendo que devolviera las

[48] La expresión "ya le abrió la llave el santo" fue recuperada por González Astivia (2014).

lluvias, porque hacía falta para el maicito [...] fueron a todos los rincones del pueblo, a las milpas, para que viera al maicito y enviara lluvias pronto" (Colín, 2016: 106). La acción de sacar al santo en andas para calmar las tempestades es una manifestación conformada durante la época novohispana, y en el siglo xvii se acrecentó por la diversidad de imágenes cristianas que eran veneradas en Nueva España.[49] Durante el siglo xviii la ciudad de México sufrió diferentes embates climatológicos, epidémicos y sísmicos; sequías y las viruelas de 1711, la epidemia de sarampión en 1727, los fuertes temblores de 1729 y 1753, el *matlazahuatl* de 1736-1739, por mencionar algunos (Molina, 1996: 89). En la mayoría de los casos y ante tales amenazas, las autoridades pidieron, por medio de procesiones, la intercesión de algún santo. Para 1768 el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana afirmaba que los terremotos eran provocados por la ira divina debido a lo cual debían asistir a las procesiones y rogativas públicas con humildad (Molina, 1996: 95).

Cabe resaltar que tanto san Juan como san Pedro, en el contexto rural, eran entidades que, según los indios, controlaban el temporal. Esto quiere decir que no solamente eran utilizados para hacer llegar las lluvias, sino que también se pedía su intercesión para frenarlas si eran abundantes y podían echar a perder la siembra. Una santa que también fue relacionada con el temporal fue María Magdalena. Su fiesta se celebraba el 22 de julio, fecha en que la incertidumbre meteorológica se hacía presente debido a la "canícula", tiempo incierto en donde podía haber exceso o falta de lluvias, así como temperaturas elevadas que podían estropear los sembradíos.

Recordemos que uno de los aspectos hagiográficos que identifican a la santa son las abundantes lágrimas que derramó frente a Jesús. Fueron tan copiosas que con ellas lavó los pies del Señor (Vorágine, 1982: 382). Sin duda, este pasaje de su vida fue asimilado por los indios como una santa que podía propiciar cuantiosas cantidades de agua lo cual sería benéfico, considerando que durante su celebración existía la posibilidad de que se presentara alguna sequía.

La relación que hacemos sobre el llanto de la santa y la petición de lluvias no es aventurada si tomamos en cuenta el significado que tenía este acto dentro de la cosmovisión nahua. El llanto como advocación de la lluvia era una concepción que se hacía presente en diversos rituales, generalmente en los relacionados con la fertilidad de la tierra y el crecimiento del maíz, en donde

[49] Una obra que da cuenta de estas expresiones de religiosidad es la compilación de Molina del Villar, García y Pérez (2003).

las lágrimas tenían la función de una fórmula mágica para atraer este líquido vital (Graña, 2009: 162-163).

Entonces, la imagen de María Magdalena encontró rápidamente un lugar dentro de la cosmovisión de los habitantes de Xalatlaco y Atlapulco (Ocoyoacac), pueblos que en 1684 poseían un barrio que tenía como patrón la imagen de esta santa a la que, sin duda, pedían su intercesión para obtener las lluvias necesarias y asegurar el crecimiento del maíz.

Dentro del ciclo festivo después de María Magdalena sigue Santiago. El santo de la reconquista se hizo presente desde los primeros tiempos de conquista y evangelización. Su semblante guerrero se había introducido en el imaginario de los peninsulares. Durante los conflictos bélicos realizados por la conquista del territorio mesoamericano se mencionaba que Santiago había sido partícipe en las batallas, blandiendo su espada contra los indios y dando el triunfo a las huestes de Cortés (Rubial, 2011: 88). Por otro lado, en el plano religioso y simbólico Santiago representaba una fuerza viril y avasalladora, un poderoso señor de los cielos al que los mismos sacerdotes cristianos llamaban "el hijo del trueno" (Rubial, 2010: 109). El apelativo con el que los religiosos conocían a este santo fue suficiente para que los indios le atribuyeran tareas relacionadas en el campo meteorológico. En el contexto rural las imágenes cristianas —además de poseer poderes de orden divino como ayudar o castigar al hombre— fueron relacionadas de manera intrínseca con las fuerzas de la naturaleza, en el caso de Santiago con los relámpagos y los truenos (Arzapalo, 2016: 59-60). En este caso, la espada que acompaña a la figura del santo combatiente fue la piedra angular para pedir su intercesión en las tormentas.

A los 15 días de la fiesta de Santiago seguía la celebración de un santo cuya devoción, al parecer, también tenía la finalidad de aplacar las tempestades que el temporal podía ocasionar. Se trata de San Lorenzo. Quizá, dentro de su hagiografía, el pasaje más conocido sea el de su muerte al ser quemado sobre una parrilla. Sin embargo, en la etimología de su nombre encontramos algunos aspectos relacionados con el reverdecimiento que provocan las lluvias de agosto, mes de su celebración (día 10). Según Santiago de la Vorágine, "Lorenzo" proviene del latín *laurenius*, equivalente a *laureado*. En palabras del mismo autor, el laurel es un árbol siempre verde, de olor agradable; es remedio contra muchos males, entre ellos evitar el peligro de los rayos (Vorágine, 1982: 461). Es de suponerse que, en la pantomima realizada con motivo de su celebración, los encargados de la doctrina exaltaran

los aspectos más relevantes que identificaban a este santo, por lo cual consideramos que la relación de su nombre y la naturaleza, así como su poder de contrarrestar los relámpagos fueron punto clave para que los indios de nuestra región de estudio pidieran su intercesión.

Cinco días después de la fiesta de san Lorenzo tenía lugar la celebración dedicada a la Asunción de María, el 15 de agosto. Esta fecha era relevante desde antes del contacto indohispano. Según Johanna Broda el calendario agrícola mesoamericano estaba divido en cuatro fiestas las cuales, después de la imposición del calendario litúrgico, se relacionaron con las siguientes celebraciones: 2 de febrero (la Candelaria), 3 de mayo (la Cruz), 15 de agosto (la Asunción de María) y 2 de noviembre (Día de Muertos) (Broda, 2016: 310). Los rituales correspondientes al octavo mes giraban en torno al maíz. Se pedía la intercesión de las deidades para cuidar a la planta que iba creciendo pero que aún le faltaba madurar. Para la segunda mitad del siglo xvii esta tarea le correspondería a la Asunción de María, propiciando las lluvias necesarias para que, en noviembre, los indios pudieran recoger sus cosechas.

Al finalizar el mes tenía lugar la fiesta dedicada a san Bartolomé, el 24 de agosto. Sin duda, era otro santo que los indios asociaban con el agua, comenzando por el significado de su nombre: "*hijo del que mantiene suspendidas las aguas en la altura* o lo que es lo mismo, *hijo de Dios*, ya que Dios es quien eleva hasta lo alto la mente de los doctores para que derramen sobre la tierra la lluvia de la doctrina" (Vorágine, 1982: 523-524). Hacia la fecha de su fiesta, el periodo de incertidumbre meteorológica está llegando a su fin. El papel de este santo probablemente estuvo relacionado con el control de las lluvias en relación con la "canícula"; es decir, otorga las aguas necesarias para contrarrestar los embates ocasionados por el calor; o, por lo contrario, se encarga de frenar las lluvias para que el maíz siga su crecimiento.

En septiembre, el décimo día del mes, la primera fiesta que se celebraba era la de san Nicolás. En esas fechas la milpa ya tiene elotes, pero aún no empieza la cosecha. La devoción a este santo pudo estar relacionada con su capacidad de combatir las tempestades y la hambruna (Vorágine, 1982: 39), dado que el exceso de lluvias puede echar a perder los sembradíos y ello ocasionaría falta de alimento. Entonces, el día de la fiesta de san Nicolás se le podía pedir que terminaran los aguaceros o, en caso contrario, se le agradecía por el buen crecimiento que, para ese momento, ya puede ser consumido.

El 21 de septiembre tiene lugar la fiesta en honor a San Mateo. Para este momento el temporal de lluvias está llegando a su fin. Entonces, ¿qué finalidad

tiene esta fiesta? Sabemos que está relacionada con el tema agrario, como la mayoría de las celebraciones a los santos patrones en el contexto rural novohispano. Gracias a algunas evidencias contemporáneas, podemos decir que el festejo a este santo se relaciona con el cierre de ciclo de lluvias y el verdor de los campos, además es cuando el maíz comienza a endurecerse (Enríquez, 2015: 699). Entonces, podemos pensar que durante la segunda mitad del siglo xvii los indios del barrio de San Mateo, sujeto de Capulhuac, le realizaban un festejo a su santo patrón en donde agradecían por la cosecha, pero también pedían por el cuidado de la milpa hasta la recolección completa del maíz.

El siguiente festejo era el de san Miguel Arcángel, el 29 de septiembre. Este santo tiene una carga simbólica relevante en la región, comenzando con su asociación al agua, tradición que le antecede desde su aparición en el monte Gárgano en el siglo v (Báez, 1979: 30-31). A partir de este momento las apariciones siguientes fueron en lugares que tenían algo en común: se trataba de cumbres altas en donde había algún tipo de manantial (Sierra, 2007: 94-95).

Durante la evangelización san Miguel fue asociado con Tlaloc, dios de la lluvia. A partir de entonces se creó un fuerte vínculo entre el Arcángel y el ciclo agrícola. Asimismo, la espada que porta le dio un papel importante en el crecimiento del maíz, pues gracias a esto se convirtió en el principal trabajador del temporal, capaz de destruir a los seres malignos que afectan los cultivos: el granizo, las culebras de agua, los aires y las tormentas (Sierra, 2007: 101).

En la cosmovisión otomí, a partir de la fiesta de san Miguel se comienzan a recolectar los productos que serán utilizados en las ofrendas del 2 de noviembre a los difuntos (Vega, 2011: 31). Asimismo, la imagen del santo, así como su espada se utilizaron en algunos rituales que en el siglo xvii fueron denominados idolatrías.

Continuando con las fiestas a los santos, el 4 de octubre se festejaba a san Francisco. Al igual que los santos anteriores, también estaba relacionado con el temporal. La fama que tenía en la época virreinal no era favorable, pues los indios lo conocían como san Francisco "el cruel", el motivo eran las heladas que mandaba a los sembradíos una vez terminada la época de lluvias, lo cual provocaba pérdidas de maíz y legumbres (Rubial, 2010: 118). Cabe destacar que, además de estar relacionado con el temporal, también lo estaba con la salud de los animales, debido a que su fiesta tenía lugar el mismo día que los indios celebraban a Mixcoatl, el dios de la caza (Rubial, 2010: 117;

Arzapalo, 2016: 60). Por este motivo, consideramos que el día de su fiesta los indios agradecían y pedían por el cuidado de sus ganados. Caso similar a san Francisco era el de san Antonio quien también era el encargado de la protección de los animales, que para este momento ya eran parte fundamental en la vida de los naturales.[50]

Como pudimos darnos cuenta, el ciclo festivo de los tres pueblos de nuestro estudio correspondía al temporal de lluvias enmarcado en el ciclo agrícola. En cada una de las fiestas se realizaban distintos rituales en agradecimiento o en petición. Sin embargo, la devoción a cada uno de los santos patronos, en el medio rural, se alejaba de los cánones establecidos por la Iglesia. Para la primera mitad del siglo xvii Jacinto de la Serna tachó de supersticiosas e idolátricas las devociones a los santos en la región oriente del valle de Toluca. Como ya mencionamos líneas arriba, en ocasiones los santos eran utilizados para contrarrestar lluvia, granizo y tormentas que podían echar a perder los sembradíos. Este tipo de prácticas fueron incluidas en la obra que el mismo De la Serna elaboró para dar cuenta del tipo de religiosidad que vivían los indios en el valle de Toluca.

Reflexión final

Las devociones practicadas en la región de estudio nos llevan a reflexionar sobre el beneficio obtenido a partir de la veneración de una u otra imagen. En el sentido colectivo, la realización de la fiesta al santo titular del pueblo o barrio reunía no sólo a los indios, sino también a los demás habitantes porque a través de ella se gratificaba por solventar problemas que aquejaban a la comunidad. Sobre este mismo punto no debemos olvidar que los santos eran intercesores en las peticiones de quienes los veneraban, por tanto, las imágenes cristianas eran incorporadas en la dinámica de cada lugar, construida a partir de problemáticas colectivas o particulares. En un plano intermedio, es decir, en el grupal, ubicamos a las cofradías y hermandades, organizaciones creadas en torno a la veneración de un santo en específico con finalidades específicas, generalmente asistenciales entre los adscritos, además de propiciar indulgencia para hacer más corto su paso por el purgatorio luego de la muerte. Sin embargo, también consideramos que la devoción en este plano

[50] En el barrio de San Antonio, en Ocoyoacac, el día de la fiesta aún acuden las personas a la iglesia junto con sus animales para ser bendecidos.

podría tener diversos objetivos relacionados con las problemáticas del grupo, más aún cuando había un consenso de libertad en la práctica religiosa entre el cura y los feligreses, como fue el caso de Ocoyoacac y Xalatlaco.

En los ámbitos colectivo y grupal consideramos que la devoción a los múltiples santos de los tres pueblos respondía generalmente a la problemática relacionada con la incertidumbre meteorológica, la cual podía perjudicar a la mayoría de la población debido a que eran sociedades agrarias. Cabe destacar que las adversidades climatológicas no sólo estaban relacionadas con la sequía, sino también con las tormentas las cuales eran más problemáticas debido a las características geográficas de la región: asentamiento elevado, montañas y mantos acuíferos; elementos que propiciaban exceso de humedad. Estas particularidades fueron las que detonaron la numerosa presencia de graniceros quienes se ocupaban en la labor de conjurar el pedrisco y que no afectara las sementeras. De la Serna (1987: 289-290) menciona que en cada pueblo había aproximadamente 10 graniceros, que dentro de sus rituales incluían oraciones y peticiones a los santos. Este tipo de devociones muestran una problemática constante en la región, en donde la intercesión de los santos era la solución. Por tanto, la multiplicidad de imágenes veneradas durante el calendario festivo revela dos cosas: por un lado, la relación entre los elementos simbólicos que las constituían y las características geográficas y climatológicas; por otro lado, la construcción de devociones a partir de tiempos y circunstancias específicas, ambas resultado de la dinámica de los indios para adecuar a su cosmovisión y a sus necesidades cada uno de los santos.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado
Secretaría arzobispal, libros de visita, caja 1966, libro 1.

AGN Archivo General de la Nación, México
Congregaciones, vol. 1, exp. 5, 10, 22, 66, 95, 107, 108.
Tierras, contenedor 1257, vol. 2972.

APSBC Archivo de la Parroquia de San Bartolomé Capulhuac, vol. 1, años 1652-1637.

APSMAX Archivo de la Parroquia de Santa María de la Asunción Xalatlaco, bautismos de hijos legítimos, años 1653-1684, vol. 3, exp. 8.

Bibliografía

Aguirre Salvador, Rodolfo (2018), *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Universidad Nacional Autónoma de México.

Arzapalo Dorantes, Ramiro (2016), "Fiestas a los santos en contextos indígenas durante el ciclo agrícola del maíz en Xalatlaco, México", en Enrique Florescano y Bárbara Santana (coords.), *La fiesta mexicana*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 56-89.

Báez Jorge, Félix (2013), *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana (Biblioteca).

Báez Macías, Eduardo (1979), *El arcángel san Miguel,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bechtloff, Dagmar (1998), "Las cofradías indígenas en los siglos XVII y XVIII", en María Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva (coords.), *Historia general del Estado de México,* vol. 3: *La época virreinal*, México, Gobierno del Estado de México-El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 409-430.

Broda, Johanna (2016), "Las raíces históricas: el maíz en la cosmovisión y en la ritualidad mesoamericana", en Enrique Florescano y Bárbara Santana (coords.), *La fiesta mexicana*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 289-317.

Cano Castillo, Antonio (2017), *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650)*, México, El Colegio de Michoacán-Universidad Pontificia de México.

Castro, Felipe (2008), "San Pedro Atlapulco y la Real Casa de Moneda: las vicisitudes de una empresa comunitaria", *Historia Mexicana*, vol. 57, núm. 3, México, pp. 669-720.

Cruz Peralta, Clemente (2011a), "Las cofradías de la Huasteca según los libros de visitas pastorales. Siglos XVII-XVIII", en Eduardo Carrera *et al.* (coords.), *Las voces de la fe: las cofradías en México. Siglos XVII-XIX,* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 187-223.

Cruz Peralta, Clemente (2011b), *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades de la huasteca en la época colonial*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma de San Luis Potosí-El Colegio de San Luis.

Fernández, Juana *et al.* (2015), *Vocabulario eclesiástico novohispano,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

García Castro, René (1999), *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca,* México, El Colegio Mexiquense-Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Gerhard, Peter (1977), "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", *Historia Mexicana*, vol. 26, núm. 3, pp. 247-295.

Graña, Daniel (2009), "El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 40, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 155-174.

González, José Luis (2006a), "Sincretismo e identidades emergentes. El manual de Jacinto de la Serna (1630)", *Dimensión Antropológica*, vol. 38, septiembre-diciembre, pp. 87-113.

González Reyes, Gerardo (2016), "Santos, capillas y devociones. Fragmentación política y formaciones identitarias entre los pueblos de indios, siglos xvii y xviii", en María Teresa Jarquín Ortega (coord.), *Vida indígena en la Colonia*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 85-127.

González, Soledad (2006b), "La fiesta interminable: celebraciones públicas y privadas en un pueblo campesino del Estado de México", en Pilar Gonzalbo (dir.) y Aurelio Reyes (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. v, vol. i, México, Fondo de Cultura Económica.

Leonard, Irving (1974), *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lezamis, José (1738), *Breve relación de la vida y muerte del venerables e ilustrísimo señor Don Francisco de Aguiar y Seijas*", reimpresa en Valencia por Antonio de Bordazar.

Lundberg, Magnus (2008), "Relación de la visita pastoral del arzobispado de México de Juan de Mañozca y Zamora", *Historia Mexicana,* vol. 58, núm. 2, pp. 861-890.

Mejía Torres, Karen (2014), *Las cofradías en el valle de Toluca y su relación con el crédito, 1794-1809*, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Molina del Villar, América (1996), *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México, 1700-1762*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Molina del Villar, América, Virginia García Acosta y Juan Manuel Pérez Zevallos (2003), *Desastres agrícolas en México*, t. i, México, Fondo de Cultura Económica-Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Quezada, Noemí (1995), "Congregaciones de indios y grupos étnicos. El caso del valle de Toluca y Zonas aledañas", *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 21, pp. 141-165.

Rojas Garciadueñas, José (1973), *El teatro de Nueva España en el siglo xvi*, México, Biblioteca Secretaría de Educación Pública.

Robles, Antonio de (1946), *Diario de sucesos notables,* t. ii, México, Porrúa.

Rubial García, Antonio (2004), "Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana", *Prolija Memoria. Estudios de cultura virreinal*, vol. 1, núm. 1, pp. 121-146.

Rubial García, Antonio (2010), *El paraíso de los elegidos,* México, Fondo de Cultura Económica.

Rubial García, Antonio (2011), *La justicia de Dios*, México, Trama Editorial-Ediciones de Educación y Cultura.

Rubial García, Antonio (coord.) (2013), *La Iglesia en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Serna, Jacinto de la (1987), "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Pedro Ponce *et al.* (coords.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de Antropología,* Fernando Benítez (pres.), México, Fondo de Cultura Económica.

Sierra Carrillo, Dora (2007), *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Soustelle, Jacques (2012), *La familia otomí-pame del México central,* México, Fondo de Cultura Económica.

Tavárez, David (2012), *Las guerras invisibles*, México, El Colegio de Michoacán-Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma Metropolitana.

Tanck de Estrada, Dorothy (1999), *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, El Colegio de México.

Taylor, William (1999), *Ministros de lo sagrado*, vol. ii, México, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México.

Vega Lázaro, Margarita (2011), *Crónica otomí del Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México (Biblioteca Mexiquense del Bicentenario).

Vorágine, Santiago de la (1982), *La leyenda dorada,* ts. i y ii, España, Alianza Editorial.

Weckmann, Luis (1984), *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México.

Tesis

Colín, Gerardo (2016), *La incertidumbre meteorológica y el papel de los santos en el ciclo agrícola en San Miguel Ameyalco, Lerma, México*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Cortéz Santiago, Felipe (2007), *Territorialidad y legitimidad de tres pueblos en la vertiente oriental de Matlatzinco: Ocoyoacac, Tepexoyuca y Coapanoaya, siglos XV-XVIII*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2015), *El universo agrícola jñatro. Santos, rituales e imaginario entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

González Astivia, Edgar (2014), *Entre disfraces, sonidos y colores: una reconstrucción histórica de la fiesta patronal en San Pedro Cholula*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Reza Díaz, Edwin (2018), *Devociones al oriente del valle de Toluca: Ocoyoacac, Capulhuac y Xalatlaco vistos a través de las visitas pastorales, 1684-1775*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Iberoamericana.

Silva Herrera, Rocío (2012), *El perfil pastoral de Francisco Aguiar y Seijas. Análisis de su visita pastoral a partir del Libro de Visita (4 de diciembre de 1686 - 9 de abril de 1687),* tesis de maestría en Historia, México, Universidad Pontificia de México.

Recursos electrónicos

Iglesia católica, San Martín Ocoyoacac (2017), "Bautismos de hijos legítimos, años 1653-1684", Archivo de la parroquia de Santa María de la Asunción Xalatlaco, vol. 3, exp. 8, *FamilySearch*, documento html disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939X-XV8B Y?i=440&cc=18 37908&cat=177536> (consulta: 20/07/2017).

Iglesia católica, San Bartolomé Capulhuac (2017), archivo de la parroquia de San Bartolomé Capulhuac, vol. 1, años 1652-1672, *FamilySearch*, documento html disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939X-H99Y-B6?i=3&cc=1837908&cat=161383> (consulta: 20/07/2017).

Diccionario de autoridades (2017) [1726-1739], *Nuevo diccionario histórico del español. Diccionario de autoridades*, 3 ts., Madrid, Instituto de Investigación Rafael Lapesa-Real Academia Española, documento html disponible en <http://web.frl.es/DA.html> (consulta: 15/06/2017).

Los rosarios del padre José de Lezamis (1684-1750), cura del Sagrario de México

*Rocío Silva Herrera**

La Santa Iglesia está adornada en la variedad, la cual conduce también para evitar el tedio.
Juan José de Eguiara y Eguren[1]

Introducción

Actualmente en México se reza el rosario especialmente para los novenarios de difuntos, aunque también se usa a manera de novena devocional en momentos de necesidad extrema a algún santo, advocación mariana, incluso a un misterio cristológico. Con el fin de realizar estas actividades devocionales se ofrece en el mercado religioso gran variedad de novenas. En este artículo se presenta un librito pío impreso a fines del siglo XVII por el clérigo José de Lezamis, cura del sagrario de la catedral de México, y denunciado ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en 1749. El escrito del padre José contiene una serie de indicaciones para rezarle rosarios a la virgen, a san José, san Miguel Arcángel y a san Francisco Javier.

A partir del hibridismo cultural, como propone Peter Burke (2010), y desde una perspectiva histórico-teológica se representa la interacción de los creyentes de la Iglesia militante con los de la Iglesia triunfante —promovida en las oraciones que contiene esta publicación de De Lezamis— como un lugar de intercambio entre diversas formas devocionales a fin de destacar aspectos del ideal de vida de los católicos novohispanos entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, así como la significación histórica del fascículo al momento de su impresión y denuncia, y su apropiación popular

* Universidad Iberoamericana, A.C.

[1] Archivo General de la Nación de México (en adelante, AGN), Inquisición, vol. 975, exp. 3, f. 58r.

a pesar de que la tradición dominica pretendió mantener puro el rezo del rosario a la virgen.

La obra del padre José ha sido tratada por Krutitskaya (2014b: 197-211) desde una óptica literaria y estima como muy peculiar su composición en verso. Especialmente, este autor hizo notar que las plegarias a san Francisco Javier se dicen hoy en día de la misma forma que en algunas regiones de Aragón y Murcia. Al parecer estos versos surgieron a partir de los contenidos en el auto sacramental *La devoción del rosario,* escrito por Lope de Vega, y fueron impresos a principios del siglo XVII.

El cuerpo de esta investigación contiene un primer apartado dedicado a ofrecer el contenido de los rosarios, en la segunda sección se presenta la denuncia ante la Inquisición de México, en la tercera parte se destacan algunas cuestiones teológicas respecto a la representación de la Comunión de los Santos a fin de puntualizar el ideal de vida de los creyentes, promovido por el padre José, y finalmente se dan algunas conclusiones. Dado que este no es un trabajo paleográfico profesional, en la transcripción de los textos originales se han desatado las abreviaturas y se modernizó la ortografía.

Modo de rezar los rosarios de Nuestra Señora, de san José, de san Miguel y de san Francisco Javier

José de Lezamis era natural de la Villa de Durango en el señorío de Vizcaya y se crió en Galicia desde los 10 años, en casa del cardenal Munibe (De Lezamis, 1699). Obtuvo los grados de bachiller en Filosofía y Teología en la Universidad de Santiago de Compostela.[2] A los 23 años fue traído a la Nueva España por don Francisco de Aguiar y Seijas —quien había sido elegido obispo de Michoacán— como uno de los seis criados de su familia.[3] Pasó de Michoacán a la ciudad de México al lado de don Francisco, que fue promovido a la mitra arzobispal (De Lezamis, 1699); obtuvo uno de los cuatro curatos del Sagrario Metropolitano en 1682 (Robles, 1946) y lo conservó hasta su muerte, acaecida el 23 de junio de 1708 (Orozco y Berra, 1856).

Hacia 1684 De Lezamis imprimió en la ciudad de México un ejemplar en octavo (7 cm aproximadamente), sin cubierta y de 24 páginas para propagar las devociones a la virgen María, a su esposo san José, al arcángel san

[2] Archivo General de Indias (en adelante, AGI), México 338.
[3] AGI, Contratación, f. 1r.

Miguel y a san Francisco Javier. El tamaño de la obra permitía su fácil transportación y uso cuando la piedad de los fieles así lo requiriera, tal como algunas de las novenas actuales que se pueden encontrar en las librerías católicas. El pequeño volumen señalaba en su portada que el fiel orante encontraría en su interior la forma en que se habían de decir los rosarios anunciados. También se advierte que el autor, además de ser cura del Sagrario Metropolitano de México era el confesor del arzobispo de México de aquel entonces, Francisco de Aguiar.

El rosario a la virgen

En la primera página el padre José introdujo las indicaciones para hacer la plegaria. Primero, la gente debía estar reunida en la iglesia o en casa; luego, un sacerdote o cualquier otra persona comenzaba por signarse; finalmente, se decía el "Acto de contrición". Es importante destacar cómo la propuesta de oración del padre José fomentaba el rezo comunitario lo cual, desde una perspectiva teológica, permite expresar de forma vital la realidad colectiva del cuerpo eclesial y en el aspecto social refleja la organización corporativa novohispana.

En la segunda página inicia el rezo del rosario a santa María. El orden de los misterios es el que comúnmente se seguía en la catolicidad de aquella época: gozosos para los lunes y jueves; dolorosos, en martes y viernes; gloriosos para miércoles, sábado y domingo. De Lezamis advertía que los misterios se podían cantar o rezar tanto al final como al principio del rosario, incluso al final de cada decenario.

Al inicio de cada uno de los 15 misterios se decía a coros esta jaculatoria: "Virgen Divino Sagrario / vuestros gozos cantaremos, / y en ellos contemplaremos / los Misterios del Rosario"; y al término se hacía esta invocación: "Virgen soberano erario / Rosa y Estrella del día / conservad Señora mía / los devotos del Rosario". Estas pequeñas frases de tipo mnemotécnico fueron fundamentales para la conservación de la fe cristiana en una cultura de tradición oral y auditiva como la cristiana. Hay un conjunto de preces que acompañan al rosario. Lo primero por lo que se pide es por los príncipes cristianos y por las autoridades que gobiernan; luego para que la herejía sea desterrada, por el aumento de la fe católica y para que los pecadores hagan penitencia, así como por el descanso de los que están en el purgatorio. Posteriormente se vuelve a los gobernantes y se pide específicamente por su católico rey para que tenga acierto en su gobierno. También se solicita que

la virgen se acuerde de los que rezan su rosario con el objeto de ser librados de todo peligro, de recibir la gracia para servirla y recibir su auxilio al momento de la muerte. Las súplicas finalizan rogando por la conservación de los frutos de la tierra y el mar. Como se puede observar, las preocupaciones de los fervorosos suplicantes recaen sobre las realidades temporales tanto en lo civil como en lo religioso, lo moral y lo económico, así como en el estado postrero de la vida.

El rosario a san José

En la novena página comienza el rezo a san José. De Lezamis inicia esta sección con un argumento de autoridad al citar a santa Teresa de Jesús quien había recomendado la devoción al glorioso patriarca. Seguido de esto describió las virtudes del santo dentro del seno de la Sagrada Familia. Se cierra esta presentación del padre adoptivo de Jesús con la alusión a otras figuras de autoridad, tales como santa Gertrudis quien experimentó revelaciones sobre la poderosa intercesión del esposo de la virgen y al *Tratado de la devoción de San José* del padre jesuita Francisco García. La oración preparatoria es la siguiente: "Venid almas alabemos / al Verbo de Dios humano, / pues a José Soberano / le puso en tales extremos. / Hoy José los pecadores / con afectos amorosos / solemnizan vuestros gozos, / y sienten vuestros dolores. / Gozo y dolor sean seguro/ de alcanzar del Hijo amado / un dolor de lo pasado, / y un gozo de lo futuro".[4]

Siguen siete misterios, a los que se les da el nombre de gozos en donde cada uno de ellos está acompañado también de un dolor. El primer gozo alude a la revelación divina que le anunció a José el estado de preñez de María, pero antes de esto había sentido gran dolor de ver encinta a su prometida. El segundo gozo fue cuando contempló a los pastores y ángeles celebrando el nacimiento del Niño Jesús, que por haber llegado a este mundo tan necesitado y pobre le produjo gran dolor. El tercer gozo es el santo Nombre de Jesús al que acompañó el asombro por la sangre que ofreció su hijo adoptivo al momento de ser circuncidado. El cuarto gozo sucedió también en el Templo de Jerusalén cuando la Sagrada Familia se encontró al anciano Simeón, y José sintió dolor de pensar que el Señor moriría en la cruz, pero se llenó de gozo al saber que era el Redentor de toda la humanidad.

[4] AGN, Inquisición, vol. 975, exp. 3, f. 33r.

En el quinto gozo se presenta la figura del padre adoptivo de Jesús, dolido por la persecución de Herodes; pero cuando los tres migrantes entraron a Egipto José contempló cómo los ídolos cayeron y así derribados proclamaron la victoria de Jesucristo. El sexto gozo fue volver a Nazareth con María y el Niño, aunque Arquelao había heredado el rencor de Herodes hacia Jesús. Cuando subieron a Jerusalén y perdieron al joven nazareno José lloró por su ausencia y por ver a María afligida; el último gozo le vino cuando encontró a la Eterna Sabiduría entre los doctores. Al final de cada gozo/dolor se decían dos oraciones:

> Oh José Divino Esposo, / pues cantamos vuestra gloria / recibid esta memoria / de nuestro amor obsequioso. / Por los gozos, y dolores, / pide esta junta reunida, / que vos, y vuestra querida / seáis nuestros intercesores. / Gozo y dolor sean seguro / de alcanzar del hijo amado / un dolor de lo pasado, / y un gozo de lo futuro.[5]

> Rogámoste Señor que seamos ayudados con los méritos de San José Esposo de su Santísima Madre, para que lo que nuestras fuerzas no pueden alcanzar lo alcancemos por su intercesión, y ruego, que vives, y reinas por todos los siglos de los siglos. Amén.[6]

Y se rezaban siete padrenuestros, siete avemarías y siete glorias al Padre. El septenario de estas tres plegarias era en honor de cada uno de los siete dolores y siete gozos. De Lezamis afirmaba que esta forma de orar se la había enseñado el propio patriarca a algunos devotos suyos. Aquí aparece de nuevo un argumento de autoridad cimentado en el propio san José. El confesor del arzobispo propuso una segunda forma para hacer este rezo, la cual consistía en suplir el padrenuestro por esta oración: “Santísimo José, bendito sea el Señor que te escogió por padre estimativo suyo. Y te dio a su Madre por verdadera esposa tuya. Amén. Jesús, María y José” y reemplazar las avemarías diciendo: “Dios te salve José varón por excelencia justo Esposo de la Virgen María, Madre de Jesús, Santísimo José, padre Estimativo de Jesucristo ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén. Jesús, María y José”; los glorias al Padre se mantenían.

[5] AGN, Inquisición, vol. 975, exp. 3, f. 33r.
[6] *Idem.*

El rosario a san Miguel

El rosario a san Miguel se inicia con unas líneas en las que se recomienda especial devoción y veneración al arcángel por sus excelencias y por los muchos beneficios para los seres humanos, pues está por encima de todos los ángeles y contiene todas sus perfecciones. Él recibe directamente las órdenes de Dios y las comunica al resto de la turba angélica. De Lezamis lo llama Príncipe de la Milicia del Cielo, Capitán General de los Ejércitos de Dios, Encarcelador de Lucifer, el que peleará contra el Anticristo al final de los tiempos. También le da los títulos de predicador, apóstol y ángel de la guarda de todos los ángeles, protector y defensor de la Iglesia católica. Termina diciendo que él es quien señala al ángel de la guarda de cada persona y el que hace el juicio particular, por ello se le representa pesando a las almas.

Los misterios de este rosario a san Miguel Arcángel son cinco. El primero recuerda que la paz en la gloria eterna se le debe a él. En el segundo se le llama protector de la Iglesia militante, a quien se le pide morir en gracia de Dios. El tercero menciona que los serafines lo veneran como superior y lo asisten los querubines, por ello se le suplica que sus devotos también puedan asistirlo. El cuarto misterio indica que Dios ha colocado en él todo lo que Lucifer perdió; el quinto proclama que las supremas jerarquías lo asisten para amparar a los fieles "cuando es fuerza atribularnos las postreras agonías".

Al final de cada uno de los misterios se decía esta jaculatoria: "Para que a ti te debamos / gozar de Dios en el cielo". Y antes de iniciar con ellos se proclamaba: "Defienda Miguel tu celo / los que en batalla estamos / para que a ti te debamos / gozar de Dios en el cielo"; y "Excelso arcángel Miguel / a quien por triunfo glorioso / está a los pies temeroso / el arrogante Luzbel / recibe de nuestro celo / lo que devotos rezamos".

Don José también sugirió otra forma de llevar a cabo esta devoción en la que se podía rezar en lugar del padrenuestro lo siguiente: "Hacémoste gracias Omnipotente Dios por todos los dones, gracias, y prerrogativas que concediste al bienaventurado San Miguel Arcángel"; y para suplir el avemaría: "San Miguel Arcángel Príncipe de la Milicia Celestial defiéndenos en la pelea para que no perezcamos en el tremendo juicio de Dios. Amén". Este ejercicio finalizaba así:

> Ruega por nosotros beatísimo San Miguel Príncipe de la Milicia del Cielo, para que seamos dignos de las promesas de Cristo. Oración. Todopoderoso, y

> sempiterno Dios, que por tu grande Clemencia, para la salud humana dispusiste al Glorioso San Miguel Arcángel maravillosamente por Príncipe de la Iglesia; concédenos que por su ayuda saludable merezcamos aquí ser defendidos de todos los enemigos, y en la hora de la muerte libres, y salvos seamos presentados ante tu Divina, y Soberana Majestad, por Jesucristo Nuestro Señor. Amén.[7]

El rosario a Francisco Javier

En lo concerniente al santo jesuita el padre José presentó al personaje, como lo había hecho con el arcángel Miguel. Del jesuita manifestó su gran santidad y lo mucho que sirvió a Dios convirtiendo a tantas personas con su trabajo misionero. De manera especial es abogado de los navegantes, por eso se le ha nombrado Príncipe del Mar.

Además de presentar a Francisco Javier, De Lezamis explicaba con gran precisión las fechas en las que era pertinente rezarle. Se podía disponer esta oración desde el 4 hasta el 12 de marzo, día de su canonización que ocurrió en 1622 (Arcelus y Ruiz, 2006: 20), o bien, durante 10 viernes en memoria de cada uno de los 10 años en los que pasó "inmemorables trabajos" en sus misiones de Oriente. También recomendaba a los devotos regalarle al santo alguna confesión, comunión, ayuno o rosario; en este último caso, se debía iniciar el viernes antes o después de San Antonio hasta el viernes después de San Lorenzo, de modo que se terminara el 17 de agosto, día de la traslación de su cuerpo de la isla de Sancián, donde murió, a la ciudad de Goa (Arcelus y Ruiz, 2006: 20). Termina diciendo el padre José que todas y cada una de estas acciones le agradaban mucho a san Francisco Javier porque le había hecho grandes favores a quienes las ejercitaron.

Don José añadió otra alternativa para honrar al apóstol de las Indias Orientales: rezar un rosario ordinario de padrenuestros y avemarías, diciendo en lugar de los otros ofrecimientos dos de los propios a San Francisco en cada misterio o 10 padrenuestros y 10 avemarías con su respectivo gloria al Padre.

Dado que el jesuita navarro pasó una década como misionero, sus gozos son 10, uno por cada año al servicio de Dios. Estos son: primero, su gran caridad en las 30 000 leguas de viaje durante las misiones; el segundo, el don de lenguas que recibió para desempeñarse como nuncio del papa y convertir a reyes indios y japoneses; el tercero, el poder que le fue concedido sobre

[7] *Idem.*

la naturaleza —dice De Lezamis que incluso llegó a detener el sol con sus oraciones—. El cuarto gozo, su don de bilocación. El quinto, el milagro de un Cristo sangrante a causa de sus trabajos por haber bautizado a millones. Este portentoso signo cristifica a Francisco, porque así como la redención de Cristo se hizo efectiva en el Calvario, esta se actualizó en las misiones del jesuita cuyas fatigas ya habían sido asumidas y redimidas por el Señor en su crucifixión. El sexto es porque se equipara a san Pablo debido al número de convertidos por su causa. El séptimo hace memoria de cómo se salvó aun cuando su cuerpo quedó enterrado en viva cal. El octavo habla de los 70 resucitados que por su medio recibieron de nuevo la vida de Dios. El noveno es para recordar que los devotos que en ese momento hacen la novena le han encargado algunos favores. El décimo y último gozo lo presenta como patrón de mil pueblos.

La oración introductoria era: "Pues a Jesús vuestro celo / le rindió tantas naciones / dad a nuestros corazones / apóstol Xavier consuelo"; la invocación entre cada gozo: ¡dad a nuestros corazones, Apóstol Xavier, consuelo". Y la oración final:

> Glorioso Padre San Francisco Xavier, que de la boca de los niños inocentes sacáis vuestras alabanzas por la preciosísima sangre de Jesús, y por la Inmaculada Concepción de María Madre de Dios, Señora Nuestra, imploro humildemente vuestra benignísima caridad para que alcancéis de la bondad infinita de Dios, que cuando llegue la hora de mi muerte, consiga por vuestra intercesión acabar en paz, y en gracia de Dios con un ardentísimo amor suyo, y mientras la Divina Providencia me quiere conservar la vida, ruégote protector mío amantísimo que me alcancéis de la Divina Majestad, que viva como quien ha de morir, y como quisiera haber vivido en la hora de la muerte imitando vuestras virtudes, y cumpliendo perfectamente su santísima voluntad, para que la muerte temporal sea puerta de la vida eterna. Amén.[8]

Denuncia ante la Inquisición

El pequeño devocionario que el padre José de Lezamis entregó a la imprenta en 1684 fue incluido en 1749 dentro de un listado de 11 rosarios denunciados como "intrusos", es decir, contrarios al rosario verdadero, por un fraile dominico llamado José de Cabezas ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición

[8] *Idem.*

de México. La alarma de aquel miembro de la Orden de Predicadores era aún mayor porque los rosarios advenedizos estaban ya muy arraigados en la población y eran promovidos desde la misma catedral de México.

Esta acusación de la obra de De Lezamis a mediados del siglo xviii se inscribió dentro de una polémica mayor que se había gestado desde 1655, cuando Felipe IV pidió a los obispos y curas párrocos animar la devoción del rosario entre los fieles por ser de gran utilidad para sus católicos reinos (Krutitskaya, 2014b: 203). A partir de aquel entonces comenzaron a surgir los rosarios que variaban en forma y contenido del resguardado por los dominicos (Krutitskaya, 2014b: 203).

En efecto, tradicionalmente en la Iglesia católica se atribuye a santo Domingo de Guzmán el inicio del rezo del rosario, a principios del siglo xiii (Krutitskaya, 2014a: 220). Esta concesión se arraigó profundamente a fines del siglo xvi luego del Concilio de Trento (1545-1563) y la Batalla de Lepanto (1571), en el tiempo en que el rezo del rosario se izó como la plegaria católica reformista, antirreformista[9] y dogmática por antonomasia (Krutitskaya, 2014a: 217), alentada por el papa Pío V, miembro de la Orden de Predicadores, fundada por santo Domingo cuyas decisiones facilitaron el monopolio de todo lo concerniente al rosario por parte de los dominicos (Krutitskaya, 2014a: 223).

En 1680, en la Nueva España, el padre maestro fray Francisco Sánchez, vicario del Hospicio de San Jacinto, había hecho la denuncia de un rosario a santa Ana, otro a san José y un libro sobre los cuatro rosarios a san José, santa Ana y san Francisco Javier. El calificador, Isidro Sariñana, no resolvió prohibir la impresión de nuevos rosarios pero sí recoger aquellos que ya estaban en circulación y que sustituían con otras plegarias las oraciones del padrenuestro, el avemaría y el gloria al Padre.

Es de hacer notar cómo el padre José de Lezamis imprimió su obra cuatro años después de la resolución de Sariñana, siendo que en su librito sí proponía la sustitución del padrenuestro y el avemaría por unas jaculatorias en el rosario de san José y en el de san Miguel Arcángel como ya ha sido expuesto. Nuestra hipótesis es que, gracias a que había sido el confesor del arzobispo de México, De Lezamis pudo hacer la impresión.

[9] Con el rosario se pretendió reformar las costumbres *ad intra* de la Iglesia y también se constituyó como un signo contrarreformista *ad extra* de la Iglesia para diferenciar a los católicos de los protestantes. algunos historiadores y teólogos progremodernistas han denostado estas dos vertientes del tridentino. Aquí se adopta y argumenta a favor de que Trento y el rosario tuvieron una intención e impacto reformista y contrarreformista.

Los pareceres de los revisores del Santo Oficio, en 1750, fueron favorables a la obra de De Lezamis y no prohibieron su circulación pero precisaron que sólo contenía un rosario, estrictamente hablando: el de la virgen María. Los otros tres rosarios eran más bien oraciones devocionales a san José, san Miguel y san Francisco Javier. En este sentido, Juan José de Eguiara y Eguren, uno de los calificadores de los rosarios denunciados, afirmó que la esencia del rosario era la contemplación de los misterios, a lo cual se le podían añadir accidentes; y recordó que cuando santo Domingo fundó el Rosario no se decía el gloria al Padre, pues este fue añadido hasta el gobierno del maestro de la orden, fray Jerónimo Xavierre, a principios del siglo XVII. El padre Eguiara expresó que aquellos cuatro siglos sin decir el gloria Patri no hicieron del rosario una plegaria ilegítima, y terminó proclamando que "la Santa Iglesia está adornada en la variedad, la cual conduce también para evitar el tedio".[10]

La representación de la comunión de los santos en el devocionario del padre De Lezamis

La comunión de los santos forma parte de los artículos de la fe cristiana asentados en el llamado Credo de los Apóstoles según la antigua forma romana: "Creo en Espíritu Santo, la Santa Iglesia Católica, la Comunión de los Santos, el perdón de los pecados", etc. En el Concilio de Trento (2017) se recuperó la antigua tradición cristiana de la invocación e intercesión de los santos en la dinámica eclesial entre la llamada Iglesia militante —que está formada por los bautizados que caminan en la historia—, la Iglesia purgante —constituida por las almas que se purifican luego de esta vida para poder acceder a la eternidad con el Señor— y la Iglesia triunfante —integrada por aquellos que reinan junto con Cristo y ruegan a Dios por los seres humanos.

El tridentino también evocó la bondad y utilidad de recurrir a la mediación de los santos, suplicarles con humildad sus oraciones y auxilio para alcanzar de Dios aquello que es bueno por medio de Jesucristo. En la obrita pía de De Lezamis el orden mismo en el que se presentan los miembros de la Iglesia triunfante les indica a los fieles la jerarquía de quienes habitan en el cielo como sus intermediarios ante Dios: 1° la virgen, 2° san José, 3° el arcángel Miguel y 4° san Francisco Javier.

[10] AGN, Inquisición, vol. 975, exp. 3, f. 58r.

Los títulos más citados para María en el rosario del padre José son los de "Virgen, Divino Sagrario" y "Santo Relicario", los cuales aluden por un lado al dogma de la maternidad divina, y por otro a la presencia real y verdadera de Jesucristo en la eucaristía reservado en el tabernáculo. Resulta curioso que no se enfatice tanto su condición de intercesora a través de calificativos como sí sucede en el caso de san José quien, además, es presentado como esposo verdadero de la madre de Dios y varón de dolores. Si bien no se leen denominaciones a María como intercesora, sí se sobreentiende esto en lo que se le pide. Lo requerido tenía que ver con las preocupaciones de aquel entonces como, por ejemplo, la paz y la concordia; el auxilio a los gobernantes cristianos, el avance de la herejía, el aumento de la fe católica, la conversión de los pecadores y la conservación de los alimentos. También se solicitaba el auxilio mariano al momento de la muerte para alcanzar el perdón de los pecados y gozar de la gloria eterna. En lo concerniente a la llamada Iglesia purgante, María es la intercesora por excelencia para que las almas salgan pronto del purgatorio.

El intercesor por excelencia es el poderoso san Miguel. La imagen de la Iglesia militante que acude a la mediación de este arcángel es la de un pueblo en batalla que solicita ser amparado al momento de "las postreras agonías" para morir en gracia de Dios y heredar las promesas de Cristo. Esta misma representación aparece en el contenido de lo que se requiere de san Francisco Javier:

> imploro humildemente vuestra benignísima caridad para que alcancéis de la bondad infinita de Dios, que cuando llegue la hora de mi muerte, consiga por vuestra intercesión acabar en paz, y en gracia de Dios con un ardentísimo amor suyo, y mientras la Divina Providencia me quiere conservar la vida, ruégote protector mío amantísimo que me alcancéis de la Divina Magestad, que viva como quien ha de morir, y como quisiera haber vivido en la hora de la muerte imitando vuestras virtudes, y cumpliendo perfectamente su santísima voluntad, para que la muerte temporal sea puerta de la vida eterna. Amén.[11]

Conclusiones

Durante más de 65 años el impreso pío del clérigo vizcaíno José de Lezamis posibilitó formas orantes híbridas en la feligresía de la Nueva España, en primer lugar por las múltiples figuras sacras sugeridas para la devoción,

[11] AGN, Inquisición, vol.975, exp. 3, f. 33r.

santos consolidados como san José junto con otros nuevos como san Francisco Xavier; y en segundo lugar por la estructura formal de las plegarias. A esto último se deben añadir las posibilidades y necesidades mismas de los fieles al llevar a cabo la oración.

Algo a destacar es la creciente influencia de la propuesta devota de De Lezamis por lo menos durante seis décadas seguidas dando cabida no sólo a un lugar devocional con características híbridas en su forma, sino también a una resistencia contra el intento del monopolio de cierto sector dominico sobre la oración oficial y única del rosario.

Esto permite evitar enunciados maniqueos que proponen a la clerecía como un bloque homogéneo que se dio a la tarea de guardar la ortopraxis católica frente a otro monolito compuesto por los fieles de suyo heteroprácticos en sus expresiones devotas. También es posible sugerir que la sociedad de la ciudad de México de la primera mitad del siglo xviii fue receptiva y promotora de los modos de orar del siglo anterior.

Una dimensión novohispana y eclesial que se corrobora corresponde a los lazos colectivos entre los miembros de la Iglesia que caminaba aún por la historia con los que ya habían dejado este mundo y gozaban de la presencia de Dios. A partir de este fundamento teológico se comprende el afán por lograr la salvación eterna personal como una aspiración colectiva religiosa que se manifiesta en rezos comunitarios desde el aquí y ahora junto con la sociedad beata del otro mundo de manera sincrónica.

Una forma de continuar con el estudio de este pequeño devocionario sería compararlo con publicaciones similares y contemporáneas para observar de mejor manera sus peculiaridades e influencia sobre otros textos, tanto en la forma retórica como en los contenidos teológicos. Otra línea de trabajo puede ser la apertura de la escala cronológica y temática para una investigación de la acogida religiosa, comunitaria e híbrida del rosario hasta llegar a la actual práctica de los novenarios de difuntos.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

agi Archivo General de Indias, Sevilla
Contratación, 5442, n. 76.
México 338.

AGN Archivo General de la Nación, México
Inquisición, vol. 975, exp. 3.

Bibliografía

Arcelus Iroz, Pilar y Rogelio Ruiz Gomar (2006), *La devoción a san Francisco Javier en México*, Pamplona, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra.

Burke, Peter (2010), *Hibridismo cultural*, Madrid, Akal.

Krutitskaya, Anastasia (2014a), "Modo de rezar el rosario: una forma de la contemplación dirigida en la Nueva España del siglo XVII", *Acta Poética*, 35/2, julio-diciembre, pp. 215-233.

Krutitskaya, Anastasia (2014b), "Rosarios intrusos en la Nueva España: la indiscreta devoción de los fieles, amigos de novedades", en Manuel Pérez, Claudia Parodi y Jimena Rodríguez (eds.), *No solo con las armas/Non solum armis. Cultura y poder en la Nueva España*, Madrid/Fránkfurt, Iberoamericana-Vervuert, pp. 197-212.

Lezamis, Joseph de (1699), *Vida del Apostol Santiago el Mayor uno de los tres mas amados y familiares de Jesu-Christo vnico, y fingular Patron de Efpaña con algunas antiguedades, y excelencias de España, efpecialmente de Vifcaya. Efcrita por el Ldo. D. Joseph de Lezamis, Cura de la Santa Iglefia de México: y dada à la eftampa à costa, y devocion del mismo Autor. Dedicada al Venerable Dean, y Cabildo de la Santa Iglefia Cathedral Metropolitana, y Apoftolica de Santiago de Galicia. A quien en la Dedicatoria fe hace vna breve relacion de la vida, y muerte del Illmo. y Rmo. Señor Dr. D Francisco de Aguiar, y Seyxas, Arçobifpo de México, mi Señor. Con licencia de los superiores*, México, Doña María Benavides, ed. facs. [N. del E.: documento disponible en: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000168510&page=1> (consulta: 19/12/2019)].

Orozco y Berra, Manuel (1856), *Apéndice al Diccionario universal de historia y geografía,* t. II, México, Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante.

Robles, Antonio (1946), *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, t. II, edición de Antonio Castro, México, Porrúa.

Recursos electrónicos

Concilio de Trento (2017) [1545-1563], *Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento. El purgatorio*, Sesión XXV, Murcia, Mercabá (E*nciclopedia Hispano Católica Universal*), documento html disponible en: <http://www.mercaba.org/CONCILIOS/Trento13.htm> (consulta: 07/08/2017).

¿Una feligresía renovada? Congregaciones del Santísimo Sacramento y Escuelas de Cristo en la ciudad de México, siglo XVIII

*Carolina Yeveth Aguilar García**

Introducción

El objetivo de este ensayo es motivar a una reflexión en torno a la transformación de las prácticas religiosas de la feligresía de la ciudad de México en el periodo1750-1800. Nos centraremos en divisar las nuevas formas de asociación seglar cuya religiosidad fue conformándose dentro de un ánimo de regulación y moderación de la práctica religiosa, orientada a la creación e incentivo de renovadas formas de espiritualidad. En este caso nos referiremos a las congregaciones del Santísimo Sacramento y a las Escuelas de Cristo, que constituyeron novedosas formas de organización religiosa-seglar, que condensaron en sí mismas las nuevas directrices borbónicas en cuanto a la devoción y la práctica de la religión.

Se considera que el siglo XVIII novohispano es significativo por la cantidad de transformaciones políticas, económicas y sociales. Como idea historiográfica se ha sostenido aquella que puntualiza una rivalidad entre el poder terrenal (representado por el rey) y el poder temporal (en este caso la Iglesia). Sin embargo, poco se ha enfatizado la labor conjunta y los intereses comunes de la Iglesia y la Corona, que las llevaron a reformar y hacer de los súbditos del rey fieles vasallos útiles para la monarquía y para el bien común. En este sentido, es necesario destacar los proyectos reformistas no sólo desde la perspectiva monárquica e imperial, sino también desde la sostenida por arzobispos y obispos que manifestaron su interés en reformar

* Doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

a su modo a pastores y ovejas; es decir, a las órdenes religiosas (masculinas y femeninas), a los clérigos seculares y, por supuesto, a los fieles.

Para entender a cabalidad esta serie de proyectos reformistas resulta necesario acercarse a las transformaciones devocionales acontecidas en la ciudad de México entre 1750 y 1800. Para tal efecto consideramos que dichas transformaciones tuvieron varias formas de manifestación, siendo una de ellas el impacto y los cambios en la conformación de las variadas corporaciones de corte religioso-seglar: cofradías, hermandades, terceras órdenes, congregaciones del santísimo, Escuelas de Cristo, entre otras.

A la par de estos cambios devocionales, tuvieron lugar otras grandes improntas reformistas; primeramente, la *secularización* de doctrinas y parroquias, que al menos en el caso de la ciudad de México implicó que cinco de ellas fueran secularizadas (Santa María la Redonda, San Sebastián, San Pablo, San José de los Naturales, y Santa Cruz y la Soledad). En segundo lugar, la puesta en práctica de un proyecto de *reorganización parroquial*, alentado por el arzobispado de México, que partía de una lógica diferente de la practicada desde el siglo xvi: ya no habría parroquias separadas y exclusivas para indios y españoles, sino parroquias identificadas por su adscripción territorial. A la par de esta reorganización se estableció la *creación de parroquias* en atención a la conformación de una nueva feligresía, así como una renovada concepción de las funciones de las parroquias y, por supuesto, de los párrocos.

Por último, no olvidemos la influencia de la reorganización o redefinición de las corporaciones religioso-seglares existentes en cada parroquia. La reforma de las parroquias y la feligresía implicó que dichas corporaciones también fueran reformadas, dada su función de apoyo a las fábricas parroquiales y su rol como promotoras de la cohesión social y de identidad para los feligreses. Este proceso, conocido como *reorganización de cofradías y corporaciones seglares* se llevó a cabo de manera más intensa entre los años 1788 y 1794 y se orientó a su preservación, siempre y cuando se apegaran a los lineamientos monárquicos. Dentro de esta reorganización nacieron otro tipo de corporaciones, similares a las cofradías pero con una naturaleza y objetivos distintos: las congregaciones del Santísimo Sacramento y las Escuelas de Cristo. De este modo veremos cómo la práctica devocional de la feligresía de la ciudad se vio comprometida y transformada ante las nuevas perspectivas y reformas implementadas por la diócesis novohispana.

Secularización y reorganización parroquial

Desde el siglo xvi el territorio parroquial de la entonces ciudad de México comprendía 10 parroquias: seis de indios (San José, Santa Cruz y Soledad, San Pablo, Santa María la Redonda, Santiago Tlatelolco y San Sebastián) y cuatro de españoles (El Sagrario, Santa Veracruz, Santa Catarina Mártir y San Miguel). A estas se sumaban las anexas a conventos masculinos y femeninos, hospitales y colegios, sin mencionar las numerosas capillas ubicadas en diversos puntos de la ciudad. Cabe mencionar el "reparto" o disposición religiosa de la ciudad: en el poniente permanecían bien asentadas las órdenes que arribaron poco después de la conquista: franciscanos, dominicos y agustinos; en el oriente, las que arribaron después: carmelitas descalzos, jesuitas, mercedarios y franciscanos descalzos (Ramírez, 2015: 116). Tal distribución determinó el tipo de corporaciones y devociones presentes en cada porción de la ciudad. Por ejemplo, se ha propuesto que el poniente era una zona mayormente *franciscanizada*, en donde la orden seráfica tenía gran presencia a través del convento, sus cofradías y sus capillas del viacrucis (Robin, 2014: 35).

Para la segunda mitad del siglo xviii el proceso secularizador iniciado por el arzobispo Manuel Rubio y Salinas, y continuado por Antonio de Lorenzana, implicó que muchas doctrinas y parroquias pasaran a ser administradas por clérigos seculares. En el caso de la ciudad de México fueron secularizadas cinco parroquias que antes estaban en manos de regulares: San Sebastián (anteriormente en manos agustinas y secularizada en 1750), Santa Cruz y Soledad (también de agustinos, secularizada en 1750), Santa María la Redonda (bajo el control franciscano, secularizada en 1753), San Pablo (de agustinos, 1767) y San José de los Naturales (franciscanos, 1770). Secularizarlas implicaba que pasaran al control de un párroco secular el cual debía guiar y cuidar su rebaño además de la no fácil tarea de "ganarse" a la feligresía en muchas ocasiones ligada, identificada y unida a los regulares que las administraban con anterioridad.

Años después, entre 1769 y 1770 se puso en marcha una reorganización parroquial en la ciudad, a fin de atender determinados problemas: los feligreses se mudaban constantemente de parroquia, adquirían una calidad étnica a conveniencia para evadir el pago de derechos parroquiales que realmente les correspondía; además, muchos vivían lejos de su parroquia de origen, lo que provocaba que no se administraran los sacramentos adecuadamente.

Ante el caos y la población heterogénea que hasta ese momento ya poco guardaba la separación parroquial, fue necesario replantearse la jurisdicción y el territorio de cada parroquia. A algunas se les quitaría una porción de territorio y de feligreses con la finalidad de acrecentar los de otras parroquias. Por ejemplo, las de Santa María la Redonda o Santa Cruz y Soledad se vieron beneficiadas con porciones territoriales y nuevos feligreses. Se contemplaba a su vez la creación de nuevos curatos como los de Santa Ana y Salto del Agua cuyo fin era dar cabida y atención espiritual a dos zonas de la ciudad que tendían a crecer demográficamente. Así, el interés primordial fue administrar los sacramentos y la instrucción espiritual necesaria a una población mixta, pequeña, lo que brindaba la oportunidad de conocerla y controlarla mejor (Zahino, 1996: 56).

La reforma de la feligresía: hacia una práctica religiosa más moderada

Estas secularización y reorganización parroquial se llevarían a cabo junto a otro proceso de reforma, orientado a reordenar las cofradías y hermandades existentes en cada parroquia. Este asunto, bastante estudiado en la historiografía, apunta a ser el causante de la extinción y la crisis de las cofradías en los últimos 20 años del siglo xviii. Nada más lejano, pues la reforma arzobispal conducida en este caso por el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta, procuró la conservación de estas corporaciones y no su extinción. Utilizando el procedimiento de *agregación de cofradías*, el arzobispo procedió a reorganizarlas a partir de parámetros que tenían que ver con sus funciones devocionales, pero también siguiendo criterios económicos y de utilidad, esto último con apego a los intereses de la Corona. De este modo, cofradías en desorden, con pocos recursos o pocos adeptos solían agregarse a otras cofradías, ya fueran de la misma parroquia o de otras (secularizadas o de nueva creación); otras tantas, de ser cofradías pasaban a ser simples hermandades, devociones, misas o cultos, que también constituían formas de asociación seglar aunque menos formales y, por tanto, menos sujetas a la vigilancia de la Corona.

Este traslado y agregación de cofradías también fue aplicado en aquellas ubicadas en conventos femeninos y masculinos con el afán de fortalecer las fábricas de las nuevas parroquias, pero también para dotar a la feligresía de nuevas formas corporativas. Esto no era poca cosa, pues implicaba no sólo

el cambio de adscripción territorial o parroquial, sino también el traslado de la feligresía y el ajuar religioso a otros espacios, tal como sucedió en el caso del curato de Santa Ana, que funcionó como capilla pero que a partir de 1772 se instituyó como parroquia para lo cual hubo que trasladar ornamentos, alhajas, la pila bautismal, obras pías, cofradías y devociones procedentes del antiguo curato de Santiago Tlatelolco (Álvarez, 2012: 24). Incluso se ha mencionado que los indios llegaron a adquirir un gran sentido de identidad respecto a sus parroquias y los ornamentos presentes en ellas, formando con ello narrativas de comunidad en las que los templos y lo que había en su interior se había construido con el sudor y la sangre de los antepasados indios (O'Hara, 2010: 92). Sin duda, la división parroquial y la ordenación de la feligresía en grupos heterogéneos provocaron conflictos entre los nuevos fieles adscritos a nuevas jurisdicciones territoriales. También existieron conflictos con los párrocos y, particularmente, hubo un enfrentamiento entre la población india y española que tuvo como escenario la parroquia misma y las corporaciones a las que pertenecían, en este caso las cofradías, que no sólo cumplían funciones benéficas, sino que también daban identidad y sentido de pertenencia a la población.

La reforma dentro del arzobispado abarcó también las prácticas religiosas. Se proyectaba una renovación de las mismas, siempre partiendo de un ideal que aspiraba a volver a prácticas más austeras y ya no excesivamente barrocas, plantando así nuevas exigencias religiosas en las que la fe y la razón fueran compatibles (Viqueira, 1987: 152). A partir de estas premisas, y a lo largo del siglo xviii, tanto la Corona como la Iglesia pusieron particular atención en las cofradías y hermandades, dado que eran bien conocidas por sus celebraciones y fastos barrocos, así como por su mala organización económica y administrativa, pues muchas gastaban más dinero en fiestas, juegos pirotécnicos y comilonas que en ocuparse de darle un adecuado seguimiento e instrucción espiritual a sus cofrades. De manera general, a partir de 1767 comenzó en el mundo hispánico un movimiento de reforma que apuntó a dos aspectos esenciales: uno, que cofradías y hermandades se fundaran siempre con permiso y licencia del rey (dejando en segundo lugar la licencia ordinaria); otro, se refería al carácter de los bienes que poseían, los cuales pertenecían a la esfera profana, por tanto, no debían ser declarados bienes espirituales. Dentro de este movimiento de reforma presente a lo largo del siglo xviii se crearon y establecieron formas de organización seglar que diferían en algunos aspectos de las ya mencionadas cofradías y hermandades.

Estas nuevas modalidades de asociación respondieron a los intereses de la Corona y el arzobispado. Veamos cómo se articularon estas nuevas formas de organización seglar.

Congregaciones del Santísimo Sacramento en la capital novohispana

Una vez expuestos los lineamientos generales de las reformas religiosas aplicadas en la capital del virreinato será conveniente introducirnos en el conocimiento de una de las corporaciones que se caracterizaron por ser innovadoras y representar en sí mismas, de manera vívida, la nueva espiritualidad ilustrada. Nos referimos a las congregaciones del Santísimo Sacramento establecidas en la ciudad de México entre 1748 y 1793.

Uno de los dogmas privilegiados por ambos poderes fue el del Santísimo Sacramento,[1] que para el siglo xviii cobró un nuevo aire. Si bien sus orígenes se remontan al cristianismo mismo fue entre los siglos x y xvi cuando se configuraron sus señas particulares de práctica y devoción (Linage, 2010). Recordemos que ya en el Concilio de Trento se recomendaba venerar e idolatrar al Santísimo, dado que este se encarnó como el estandarte de lucha de la Iglesia contrarreformista, convirtiéndose así en el sacramento por excelencia (Araya, 2017). De ahí que fuera recomendable establecer cofradías dedicadas a él, ya que se consideraban bastante útiles y necesarias para mantener el cuidado y decencia del Santísimo en el templo, por lo que debía establecerse al menos una en cada parroquia del orbe cristiano. Así, el objetivo principal de dichas cofradías fue exponer y venerar al Santísimo como forma de incentivar precisamente la devoción a la eucaristía (Lebrun, 1989: 90).

Reconocida su función no solamente dogmática, sino organizadora del espacio sacro, de la sociedad y del espacio público (por ejemplo, mediante las procesiones y las fiestas de Corpus Christi), la devoción al Santísimo Sacramento comprendió a su vez un modelo de *nuevo devoto* o feligrés cuya finalidad era que los seglares promovieran, mediante un culto más personal, la devoción a la eucaristía (Carbajal, 2016). En el siglo xviii fue precisamente

[1] Sacramento establecido durante la última cena, en la que Cristo, después de bendecir el pan y el vino, declaró a sus apóstoles que les daba su propio cuerpo y su propia sangre. Así, al recibir los fieles la ostia y el vino, estaban venerando a Cristo. A esta acción se le conoce como transubstanciación, esto es "que por la consagración del pan y del vino, se convierte toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de nuestro señor Jesucristo, y toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre", *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, sesión xiii , 1847, p. 117.

el impulso a este nuevo ideal de feligrés lo que permitió que la devoción y el culto al Santísimo se renovaran mediante el exitoso establecimiento de una variante devocional —distinta de las cofradías— y que en adelante se conocerían como congregaciones del santísimo sacramento (Carbajal, 2016: 378). Estas respondían a dos propósitos: "servir y acompañar al Santísimo Sacramento cuando se lleva de viático a los enfermos"[2] y acompañarlo y velarlo en determinadas horas del día. Ya no bastaba exponerlo y adorarlo, o reunirse ocasionalmente; los feligreses del siglo ilustrado debían reunirse para pasar cierto tiempo con el Santísimo, haciendo de tal adoración algo ininterrumpido (Lebrun, 1989: 100).

Como ya hemos referido, el plan de reorganización de corporaciones seglares fue una política ejecutada por el arzobispado de México. A partir de las visitas pastorales y de los informes proporcionados por párrocos y, en su momento, por subdelegados y corregidores, lograron formularse las directrices a seguir para reformar y modernizar, en cuanto a una perspectiva utilitaria, estas corporaciones. En primer lugar, se les exigió contar con constituciones aprobadas tanto por la autoridad obispal como por el rey o el Consejo de Indias. Posteriormente, se haría énfasis en un aspecto no menos importante: los bienes de estas corporaciones debían ser, en adelante, declarados propios de la esfera profana, sujetos a la jurisdicción y vigilancia real; ya no se integrarían en la esfera de lo sagrado, esto es, los bienes y recursos no podrían ser espirituales, por tanto, tampoco sujetos a la jurisdicción arzobispal.

Dentro de este espíritu reorganizador y ante las diversas respuestas de cofradías y hermandades, tuvo lugar el establecimiento de las llamadas Congregaciones del Santísimo Sacramento, fundadas a partir del esfuerzo de la misma mitra y de algunos fieles (véase cuadro 1). Citamos dos ejemplos: en 1790 don Manuel Pérez —vecino y del comercio[3] de la ciudad de México— y sus consortes hicieron una petición al rey para establecer una congregación de cocheros del Santísimo. Tal petición fue aprobada en diciembre del mismo año, dando pie a la conformación de las primeras constituciones mismas que pasaban a manos del virrey y del arzobispado para que fueran aprobadas.

[2] Archivo General de la Nación de México (en adelante, AGN), Clero regular y secular, vol. 72, exp. 13.

[3] N. del E.: En la época se utilizaba la expresión "Del comercio" para referirse a quienes s e dedicaban a la actividad comercial o poseían un negocio (sin que forzosamente fueran vendedores o estuvieran al frente del negocio).

Cuadro 1
Congregaciones dedicadas al Santísimo Sacramento en ciudad de México 1745-1793

Congregación	*Parroquia*
Caballeros y cocheros del Santísimo señor Sacramentado (1748-1794)	Santa Veracruz
Caballeros cocheros del Divinísimo Señor Sacramentado (1763)	Santa Catarina Mártir
Congregación de cocheros del Santísimo Sacramento (1777)	El Sagrario
Caballeros y cocheros del Santísimo Sacramento (1789)	San Miguel
Venerable congregación de caballeros y cocheros del Santísimo Sacramento	San Sebastián
Congregación de cocheros del Santísimo Sacramento (1791)	Santa María la Redonda
Real Congregación de criados y cocheros del Santísimo Sacramento del altar (1793)	San Pablo
Congregación del alumbrado perenne del Santísimo Sacramento (1793)	San Sebastián

Fuente: agn, Cofradías y archicofradías, vol. 18, exp. 7.

Los integrantes de las congregaciones fundadas para acompañar al Santísimo debían ser españoles, de "empleo o ejercicio decente y honroso", "sujetos visibles de conducta y limpieza".[4] En su mayoría eran seglares y clérigos seculares; estaban encabezados por un cochero mayor o prior, que era elegido en junta ocho días después de la fiesta de Corpus; también se elegían cuatro diputados y un secretario quienes junto con los demás adeptos se hacían llamar "cocheros y criados", los cuales contribuían con limosnas de cuatro reales y medio al mes,[5] además de proporcionar algunas libras de cera. La función del prior o cochero mayor era asistir a la parroquia desde las ocho de la mañana hasta las 12 y de tres de la tarde a nueve de la noche "sin que lluvias ni la más cruel intemperie excuse su concurrencia", pues de lo contrario se hacía acreedor a una multa de cuatro reales,[6] y solían usar un uniforme especial, conocido

[4] agn, Bienes Nacionales, vol. 113, exp. 2.
[5] Un peso para la de la Santa Veracruz.
[6] agn, Bienes Nacionales, vol. 113, exp. 2.

como librea, compuesto de casaca, calzón, chupa y otros aditamentos.[7] Este uniforme era similar al de los militares, que tenían licencia para usarlo todo el tiempo, mientras que quienes no eran militantes sólo debían utilizarlo durante el ejercicio de su función como cocheros o lacayos.[8]

Acorde a los tiempos que corrían, los bienes y fondos de estas congregaciones no podían espiritualizarse, sino que eran de por sí profanos, "a disposición de su majestad", mientras que los gastos para fiestas, misas y demás quedaban limitados a 200 pesos.[9] Algunas congregaciones quedaban bajo la protección del rey, lo que las eximía de la visita pastoral. Por ejemplo, la congregación de la parroquia de San Pablo establecía en sus constituciones que los días 8 de diciembre, además de celebrar a la Purísima Concepción (uno de los dogmas favoritos de la monarquía borbón) debían colocarse, al lado del presbítero, un dosel, silla y cojín sobre los cuales se pondrían los retratos reales.[10] Del mismo modo, durante la procesión de la Purísima Concepción se agregaba la presencia de un cuerpo de granaderos, dado el carácter del patronato real sobre esta congregación.[11] Otras congregaciones se encomendaban a la tutela del virrey (como la de la Santa Veracruz) o eran más flexibles en cuanto a sus integrantes, pues en ocasiones se procuraba afiliar a menores de edad y otros individuos (considerados poco aptos para ser cocheros) con el fin de darle más lustre a la congregación.

Una excepción dentro de las congregaciones fundadas fue el alumbrado perenne (o vela) del Santísimo Sacramento cuyos antecedentes directos se remontaban a la del mismo nombre, establecida en la capilla real de Madrid. Su equivalente novohispana se estableció en la ciudad de México en el año de 1793, en la parroquia de san Sebastián, gracias al esfuerzo de don Alonso Núñez de Haro y Peralta, que —siguiendo las constituciones de su símil peninsular— optó por establecerla en dicha parroquia, posiblemente aprovechando que el cura titular era el entonces juez provisor y vicario general del arzobispado, Juan Cienfuegos. Para esta noble fundación se invitó a personas notables y de renombre de la ciudad, entre ellos varios integrantes de la familia Fagoaga y al conde De la Cortina. Esta otra variante de congregación al

[7] "Casaca y calzones colorados, chupa vuelta y collarín blanco, guarnecido d galón de oro y botón de lo mismo; el collarín blanco si acaso fuese asequible y por insignia, un relicarito o medalla en los pechos", descripción dada sobre el uniforme de los lacayos de la congregación del Santísimo de Veracruz (no confundir con la parroquia capitalina), Archivo General de Indias (en adelante, AGI), MP-Uniformes, 99.

[8] AGN, Bienes Nacionales, vol. 117, exp. 33.

[9] AGN, Bienes Nacionales, vol. 113, exp. 2.

[10] AGN, Clero Regular y Secular, vol. 72, exp. 13. Este artículo finalmente se suprimió.

[11] AGN, Cofradías y archicofradías, vol. 18, exp. 13.

Santísimo se componía así de un hermano mayor, cuatro consiliarios, dos celadores, un tesorero, secretario y prosecretario, al menos para el gobierno de los congregantes hombres. En el caso de las mujeres se planteó que únicamente hubiera una hermana mayor, dos consiliarias y una celadora, con afán de que "el celo y devoción" se promoviera entre las mujeres.[12]

Escuelas de Cristo

Otras corporaciones que surgieron bajo el manto de la moderación de la práctica religiosa fueron las Escuelas de Cristo. Nacidas en Italia bajo el auspicio de los oratorianos de san Felipe Neri, arribaron a América en el siglo XVII para establecer la primera en Lima (1660), gracias al jesuita Francisco Castillo; la segunda correspondió a Guatemala, en el año de 1664 y se presume que por esos años posiblemente había una fundada en la ciudad de México (Labarga, 2013: 336-357). Hasta el año de 1721 fue cuando se estableció una santa escuela en el convento de Nuestra Señora de la Merced (Bazarte y Cruz, 2009).

El modelo de devoción y religiosidad impulsado por las Escuelas de Cristo era hasta cierto punto innovador para su época. Su objetivo era servir a los feligreses para que pudieran ejercitarse espiritualmente y contribuir a su

> […] aprovechamiento espiritual, y aspirar en todo al cumplimiento de la voluntad de Dios, de sus preceptos y consejos, caminando a la perfección cada uno, según su estado y las obligaciones de él, con enmienda de la vida, penitencia y contrición de los pecados, mortificación de los sentidos, pureza de conciencia, oración, frecuencia de sacramentos, obras de caridad y otros ejercicios santos que en ella se enseñan y practican.[13]

Como vemos, la función de esta corporación estaba bastante bien definida. Por un lado era necesario ayudar a la formación espiritual de los feligreses a través de la oración, de obras caritativas, ejercicios de penitencia y de "mortificación de los sentidos", siempre tomando en cuenta el "estado" y las obligaciones o actividades cotidianas del feligrés. En un inicio las Escuelas de Cristo estaban conformadas por varones españoles. Con el paso de los años fueron

[12] AGN, Bienes Nacionales, vol. 851, exp. 17.

[13] Biblioteca Nacional de México (en adelante, BNM), *Constituciones de la Congregación y Escuela de Cristo*, 1735.

abriéndose al resto de la población, para abarcar castas y grupos dedicados a actividades diversas, es decir, a diferencia de algunas cofradías nunca tuvieron un carácter gremial. Según las constituciones de la santa escuela madrileña (que se siguieron en Nueva España también, con pocas novedades) debía admitirse un máximo de 72 integrantes (24 sacerdotes y 48 seglares), aunque esto no siempre se respetó; el divino maestro era Cristo y todos los integrantes se hacían llamar "discípulos", que quedaban así bajo el gobierno y dirección de una obediencia, cargo que regularmente recaía en un clérigo (fuera regular o secular). Le seguían cuatro diputados: dos sacerdotes y dos seglares; un secretario y cuatro nuncios: dos eclesiásticos y dos seglares de los cuales los primeros cuidaban del altar y el oratorio, repartiendo disciplinas y cédulas de meditación, mientras que los segundos se encargaban de cuidar la santa escuela, de vigilar el ingreso de los discípulos, en fin, ejercían funciones de celadores. Existía, a su vez, un consejo de ancianos integrado por 15 personas, entre ellos los diputados más antiguos (siete eclesiásticos, siete seglares y un secretario), y era gobernado por el obediencia.[14]

En casos excepcionales se aceptaba la participación de mujeres de manera "honoraria", o bien, se establecía una mesa exclusiva para ellas como sucedió con la Escuela de María Santísima de la Asunción, del Convento de San Agustín. Esta hermandad era de tipo mixto, aunque predominaban las mujeres: contaba con 73 pupilas y 97 discípulas, en contraposición a los 14 pupilos y 7 discípulos varones. Sus integrantes eran de lo más variado, pues iban desde religiosas de los conventos de San Jerónimo y Jesús María, pasando por miembros de la nobleza (como las marquesas de San Miguel de Aguayo y Sierra Nevada), bachilleres y licenciados.[15]

Las Escuelas de Cristo estaban asociadas a parroquias y conventos. En estos espacios solían contar con una capilla o un espacio habilitado para la reunión de los discípulos, en los que debía haber un oratorio con altar, acompañado de tres imágenes: Cristo, la Virgen y san Felipe Neri. Además, debían colocarse al pie del altar dos calaveras o cráneos y dos manojos de disciplinas, así como un banquillo para que se sentara el obediencia. Delante de él se colocaba una mesa con un cráneo o calavera, constituciones, agua bendita y otros instrumentos. Había otro banquillo para los ejercitantes y otros tantos más, pegados a las paredes (para el resto de discípulos), todo esto ambientado en un sitio cuyas ventanas y puertas debían permanecer cerradas, sin permitir

[14] BNM, *Constituciones de la Congregación y Escuela de Cristo*, 1735.
[15] AGN, Templos y conventos, vol. 224, exp. 5.

el paso de la luz, alumbrándose sólo con velas. Como es notorio, las prácticas se asemejaban en gran parte a los ejercicios ignacianos, pues introducía a los congregantes a la instrucción reflexiva de las virtudes a través de la mortificación de los sentidos. Las intenciones espirituales de la santa escuela de Cristo se resumían en una octava, que rezaba:

Examen cada día
Xaculatoria frecuente
Ejercitar lo piadoso
Memoria útil de la muerte/misa sin que falte día
Presencia de Dios por siempre
Lección diaria espiritual
Oración perpetuamente.[16]

Las actividades espirituales y piadosas se llevaban a cabo los días jueves, regularmente por la tarde y la noche, horario en el cual los congregantes o hermanos podían dedicarse plenamente a ejercitar su espíritu, fuera de las distracciones cotidianas. Se procedía así a "examinar" a tres discípulos sobre alguna meditación anterior o sobre las constituciones, así como sobre sus pecados y arrepentimientos, se hacía oración y finalmente se repartían las disciplinas. Según Labarga (2013) esto resultaba en algunos momentos bochornoso, por lo que tal ejercicio (conocido popularmente como "el banquillo") llegó a suprimirse, con todo y que resultaba bastante atrayente para quienes no pertenecían a ninguna escuela, lo que generó un interés por afiliarse, en afán de conducir su espíritu pero también de conocer las obras y pecados de los demás.

Un ejercicio por demás polémico fue el de la meditación sobre la muerte. Esto solía ejecutarse cada jueves a lo largo de cuatro meses, en los que los discípulos eran examinados en torno a este tema. Debían imaginarse próximos al fin de sus días, e imaginar y meditar lo que sentirían los pecadores al momento de morir; se les instaba a reflexionar sobre lo que significaba la muerte para los amigos y la familia, lo vano de las lágrimas y cómo en vida se debía ser caritativo con las ánimas del purgatorio. Se planteaba una reflexión vívida de la muerte con la idea de que esta siempre estuviera en los pensamientos de los discípulos.

[16] BNM, *Despertador de la vida espiritual*, 1765, p. 5.

Las Escuelas de Cristo tuvieron presencia no sólo en la ciudad de México, en donde identificamos alrededor de 14 Escuelas de Cristo (dos de ellas estaban avocadas a María Santísima, de carácter mixto), sino que también se fundaron en otras partes del virreinato, entre ellas Sultepec, Veracruz, Puebla, Michoacán, Querétaro, San Miguel el Grande, San Luis de la Paz. Destaca su importancia como motor de cambios y transformaciones en la sociedad, todo ello dentro del aire de reforma de las costumbres, lo que configuró al siglo xviii, el siglo de oro de la escuela de Cristo (Labarga, 2013: 357).

Cuadro 2
Escuelas de Cristo en ciudad de México

Escuelas de Cristo	*Sede*
Santa Escuela de María Santísima de Guadalupe	Hospital Real de Naturales (1748)
Santa Escuela de María Santísima de la Asunción	Convento de San Agustín (1748)
Santa Escuela del Sagrado Corazón de Jesús*	San Sebastián (1751)
Santa Escuela de Cristo	Santa Veracruz (1795)
	Santa Cruz y Soledad (1777)
	Santa María la Redonda (1751)
	Convento de Santo Domingo (1748)
	Convento de Nuestra Señora de la Merced (1721)
	Convento de San Francisco (1724)
	Hospital del Espíritu Santo (1730)
	Hospital de la Concepción y Jesús Nazareno (1741)
	Templo de San Camilo de Lelis
	Colegio de San Pedro y San Pablo (1741)

* agn, Cofradías y archicofradías, vol. 6.
Fuente: agn, Cofradías y archicofradías, vol. 18, exp. 7.

Consideraciones finales

Las congregaciones del Santísimo Sacramento y las Escuelas de Cristo, aparecidas en su mayoría durante el siglo XVIII, representaron otra alternativa de asociación seglar. Se sumaron así a las ya existentes y de por sí numerosas cofradías y hermandades, así como a las terceras órdenes correspondientes a las grandes órdenes religiosas. Si bien todas estas corporaciones entraban dentro del rubro de asociaciones seglares, eran distintas entre sí a partir de su definición jurídica, de su acción social, pero en particular, por el modelo de devoción y de religiosidad que siguió cada una. Las congregaciones del Santísimo Sacramento estaban dedicadas a rendirle culto y devoción de manera absoluta, aportando novedades como la conformación de los "cocheros", mismos que debían asistir uniformados. Si bien en las demás corporaciones no se recurría a una vestimenta en particular —salvo para las celebraciones de Semana Santa, y en el caso de las terceras órdenes, en cuanto al uso del sayal o el hábito de tercero— las asociaciones sacramentales hicieron del uniforme casi militar un privilegio que las distinguía visual y jerárquicamente de otras corporaciones. La fiesta titular del Santísimo Sacramento, es decir, la fiesta de Corpus Christi sufrió diversas modificaciones, todas ellas enfocadas en moderar los gastos y los excesos en la procesión misma, novedades muy acordes a las directrices ilustradas, que señalaban la necesidad de reducir el boato y los excesos al festejar. Estas limitaciones iban acordes también al espíritu mismo de las nuevas congregaciones: el constante cuidado y caridad para con el Santísimo Sacramento hacía cada vez menos necesario exagerar su culto público a través de procesiones y llamativas fiestas.

Por su parte, las Escuelas de Cristo apelaban a una práctica devocional moderada e incluso más privada, al celebrarse los ejercicios de meditación de manera interna y no públicamente. Si bien su estructura era bastante jerárquica, lograban conjuntar un interés primordial para la Corona y el arzobispado: contribuir a la instrucción religiosa de pastores y ovejas, es decir, de religiosos y de los mismos feligreses. Notable es también que se determinara que los discípulos hicieran sus ejercicios los jueves por la tarde para no distraerlos de sus obligaciones laborales o cotidianas. Las disciplinas o ejercicios debían hacerse, en el caso de los hombres, una vez concluidas sus "ocupaciones de la calle", mientras que las mujeres podían realizarlos después de acudir a la iglesia.[17] Vemos aquí la aparición de un pensamiento más de

[17] BNM, *Desagravios de Christo señor Nuestro*, 1780, pp. 14-15.

tipo económico, en donde los fieles debían ser productivos siempre dentro de la idea de la utilidad para el reino.

Dirigidas idealmente a varones, las Escuelas de Cristo se adaptaron y lograron abrir espacios para las mujeres, dada la preocupación —propia de la época— por mejorar e incrementar su instrucción religiosa. Resalta a su vez una nueva concepción de feligrés ideal: de acuerdo con los postulados borbónicos, que apostaban por una mayor regulación y control de la espiritualidad, pensada casi en su carácter primitivo, se tenía en mente que los feligreses se dedicaran al recogimiento espiritual, que fuesen "devotos, piadosos, caritativos, modestos, templados, sufridos y ejemplares".[18] Del mismo modo, se les instaba a realizar las penitencias corporales en la mayor secrecía, evitando exteriorizar la penitencia mediante gestos o gritos. Se recomendaba a los ejercitantes evitar "ponerte en cruz, besar el suelo, abofetearte, etc., dejando todo esto para el retiro de tu casa, dónde lo podrás hacer sin causar nota, distracciones y risas".[19] Como se ha estudiado recientemente, existió un esfuerzo notable por educar o moderar los sentidos y los gestos humanos. Así, el uso de las manos, de la voz (moderándola o recomendando el silencio) y las censuras o críticas a la vestimenta configuraron, a través de la censura y el control, un modelo de feligrés católico a finales del siglo XVIII (Carbajal, 2015: 371-393).

Es notorio el énfasis en promover la modestia y la caridad, valores que los críticos de las asociaciones seglares resaltaron de manera importante dentro de las reformas a las que fueron sujetas las cofradías y hermandades, corporaciones que a diferencia de las Escuelas de Cristo fueron criticadas precisamente porque en su práctica religiosa carecían justamente de modestia y casi no se inclinaban a la caridad. Por su parte, las Escuelas de Cristo eran asociaciones cuya práctica espiritual era "más interior, y retirada y su principal instituto son los ejercicios de mortificación y penitencia".[20] Por ello en sus constituciones anotaban no recurrir a fiestas ni mucho menos ejercer gastos superfluos para efectuarlas, en plena evocación de la pobreza y humildad de Cristo, pues el alboroto y la vanidad se consideraban opuestos al propósito de dicha escuela. En cuanto a las celebraciones dedicadas a santos y a la virgen se recomendaba colocar un altar sencillo, "devoto, decente y

[18] BNM, *Constituciones de la Congregación y Escuela de Cristo Señor Nuestro*, 1758, pp. 5.
[19] BNM, *Desagravios de Christo señor Nuestro*, 1780, pp. 14.
[20] BNM, *Constituciones de la Congregación y Escuela de Cristo Señor Nuestro*, 1758, pp. 66.

pobre", con 24 velas o luces, omitiendo para ello grandes gastos o mayores festividades.[21] Así, el boato se desplazaba paulatinamente por la moderación.

Por último, cabe anotar que dentro del proceso de reorganización de las cofradías tanto las congregaciones sacramentales como las escuelas de Cristo no fueron severamente perseguidas ni reformadas, sino todo lo contrario. Estas se mostraron interesadas en apegarse a los lineamientos reales, que establecían que debían ser fundadas siempre con la anuencia del rey y el arzobispo. Dadas sus características y organización ambas corporaciones se insertaban dentro de los requerimientos espirituales de la época. Contaban con algunas limosnas a manera de fondos, muy lejanos en cuantía a los que poseían cofradías y hermandades, por lo que no fueron objeto de fiscalización. De este modo, las congregaciones sacramentales y las Escuelas de Cristo fueron espacios alternos a las asociaciones seglares ya existentes, dentro de los cuales fieles y clérigos podían mejorar su instrucción espiritual, siempre en pos de la renovación de la práctica religiosa promovida por la Corona y la Iglesia. Queda por conocer su trayectoria en los primeros años del siglo XIX, sus transformaciones y, particularmente, la importancia y las interacciones de estas asociaciones respecto a la cambiante feligresía de la ciudad de México cuya existencia y vida espiritual —a la par de la vida política— se vieron afectadas por los sucesos acaecidos que derivaron en la transición al México independiente.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AGN Archivo General de la Nación, México
Bienes Nacionales, vol. 113, exp. 2.
Bienes Nacionales, vol. 117, exp. 33.
Bienes Nacionales, vol. 851, exp. 17.
Clero regular y secular, vol. 72, exp. 13.
Cofradías y archicofradías, vol. 18, exp. 7 y 13
Templos y conventos, vol. 224, exp. 5.

AGI Archivo General de Indias, Sevilla
MP-Uniformes, 99.

[21] BNM, *Constituciones de la Santa Escuela de Christo Señor Nuestro*, 1765, pp. 43.

BNM Biblioteca Nacional de México, México

Constituciones de la Congregación y Escuela de Cristo, fundada bajo del patrocinio de la Santísima Virgen María, Nuestra Señora, y del Glorioso San Felipe Neri (1735), México, reimpreso con las licencias necesarias por don Joseph Bernardo de Hogal.

Constituciones de la Congregación y Escuela de Cristo Señor Nuestro, fundada bajo el patrocinio de la Santísima Virgen María Nuestra Señora, y del glorioso san Felipe Neri. Salen a la luz en esta reimpresión para utilidad y aumento de la Santa Escuela, a expensas de la de Nuestro Santo Padre San Francisco de México, fundada con autoridad apostólica y dedicada a la Santísima Señora en su imagen de Guadalupe (1758), México, Imprenta del Nuevo Rezado de los herederos de Doña María de Rivera.

Despertador de la vida espiritual que según sus reglas, sigue la santa Escuela de Cristo, canónicamente fundada en el convento del Espíritu Santo de esta corte. Dedicado a su patrón el gloriosísimo señor san Felipe Neri, a quién, a expensas de varios discípulos, y en nombre de su junta de ancianos, rendidamente lo ofrece el bachiller fray Francisco Espinosa y Rosal, discípulo también [aunque el más indigno] de dicha Santa Escuela (1765), México, Imprenta de los herederos de doña María de Rivera.

Constituciones de la Santa Escuela de Christo Señor Nuestro, que se halla fundada con autoridad ordinaria, en la Iglesia del Gran Padre San Camilo de Lelis, de esta corte. Escribiólas un discípulo de la misma escuela, y las consagra a el purísimo corazón de Jesús (1765), México, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de los herederos de doña María de Rivera.

Desagravios de Christo señor Nuestro, o manual de ejercicios espirituales que para ocupar debidamente y con fruto el santo tiempo de la cuaresma, lo da a luz la Santa Escuela del Corazón de Jesús, sita en la iglesia parroquial de San Sebastián de esta corte, quien lo dedica al prodigioso apóstol de oriente, San Francisco Xavier (1780), México, en la Imprenta Nueva Madrileña de don Felipe de Zúñiga y Ontiveros.

Bibliografía

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa (2012), "Los barrios y las devociones en la nueva parroquia de Santa Ana", en Marcela Dávalos (coord.), *De márgenes, barrios y suburbios en la ciudad de México, siglos XVI-XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 17-29.

Araya Torres, Valentina (2017), “La fiesta religiosa en el Nuevo Reino de Granada. Una aproximación al Corpus Christi: entre devoción y conflicto”, *Revista Memoria*, núm. 16, Colombia, Archivo General de la Nación de Colombia, pp. 40-55.

Bazarte Martínez, Alicia y José Antonio Cruz Rangel (2009), “Santas Escuelas de Cristo en la segunda mitad del siglo xviii en la ciudad de México”, *Fuentes Humanísticas*, año 21, núm. 38, pp. 179-199.

Carbajal López, David (2015), *Cuerpos profanos o fondos sagrados. La reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el Siglo de las Luces*, Guadalajara, Centro Universitario de los Lagos/Universidad de Guadalajara.

Carbajal López, David (2016), “Devoción, utilidad y distinción. La reforma de las cofradías novohispanas y el culto del Santísimo Sacramento, 1750-1820”, *Hispania Sacra*, vol. lxviii, núm. 137, enero-junio, pp. 377-389.

Concilio de Trento (1847), *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento,* Barcelona, Imprenta de don Ramón Martín Indár.

Labarga, Fermín (2013), *La Santa Escuela de Cristo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Lebrun, François (1989), “Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal”, en Philippe Ariès y George Duby, *Historia de la vida privada*, t. 3, Madrid, Taurus, pp. 71-111.

Linage Conde, Antonio (2010), “Corps Domini, Minerva: en las dos dimensiones de la confraternitas”, en Fermín Labarga García (ed.), *Festivas demostraciones. Estudios sobre las cofradías del Santísimo y la fiesta del Corpus Christi*, Logroño, II Congreso Nacional de Cofradías del Santísimo Sacramento, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 17-65.

O’Hara, Matthew D. (2010), *A flock divided. Race, religion and politics in México, 1749-1857*, Durham, Duke University Press.

Ramírez Méndez, Jessica (2015), *Los Carmelitas Descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Robin, Alena (2014), *Las capillas del Vía Crucis de la ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas/ Universidad Nacional Autónoma de México.

Viqueira Albán, Juan Pedro (1987), *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica.

Zahino Peñafort, Luisa (1996*), Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

“Escándalos” constantes: la reglamentación de la procesión de *Corpus Christi* en la ciudad de México (siglo XVIII)

*Karen Ivett Mejía Torres**

> [...] *será la más fuerte torre*
> *de que cuelgan mil escudos*
> *para defenderse de las tentaciones*
> *y peligros y para vivir con santidad*
> *y justicia en su presencia todos*
> *nuestros días hasta conseguir*
> *entrar en su gloria.*
>
> Móles (1787: A6v)

Introducción

Las celebraciones públicas eran acontecimientos importantes en la sociedad novohispana debido a que en ellas se ponía de manifiesto el orden imperante y se hacían explícitos los valores socialmente aceptados; además, servían como medio didáctico para instruir a la población y para reforzar la autoridad. Dentro del calendario festivo novohispano la fiesta del *Corpus Christi* era una de las más importantes en la Nueva España, así como lo era en España, por representar uno de los pilares en el dogma católico: el sacramento de la comunión. Esta fiesta fue introducida por los españoles poco tiempo después de la conquista de Tenochtitlan y se convirtió en una celebración fastuosa por su significado religioso y la numerosa participación que propiciaba.

La procesión era un componente o factor clave en la fiesta del *Corpus* al ser el escaparate de las distintas corporaciones y exponer el lugar que ocupaban en el orden social. Gracias a ella los símbolos de poder y estatus se hacían presentes como parte de una parafernalia que unía a todos los sectores

* Doctorado en Historia, El Colegio de México.

en un solo cuerpo. En la ciudad de México dicha práctica alteraba la vida de la población ya que promovía un ambiente festivo en el que se congregaba gente no sólo de la capital sino también de pueblos ubicados a su alrededor.

La historiografía sobre la fiesta del *Corpus Christi* nos ha permitido conocer su origen y simbolismo, toda la organización que giraba en torno a ella, el significado de los elementos que confluían en aras de darle vistosidad (adorno, música y teatro), los conflictos de precedencia que generó entre distintas corporaciones y las modificaciones que se trataron de implementar para frenar las manifestaciones "populares" frente a las oficiales.[1] En el siglo XVI la procesión en específico sirvió para sacralizar a la urbe de la ciudad de México y delimitar la traza en la que habitaba la población hispana, así como para imponerles un modelo de religiosidad y disciplina a los indios (Sigaut, 2000: 41, 55 y 56). En el siglo XVII la procesión mostró la dualidad entre la fiesta como espacio de dominio y afirmación del *statu quo,* pero también como ámbito de disputas políticas y propicio para la rebelión (Nava, 2009: 14, 114, 134 y 154). En el siglo XVIII se intentó instrumentar varios cambios en dicha celebración (prohibición de la tarasca, colocación de entablados en las calles, tabernas abiertas y puestos de venta de productos en las calles) como antesala de las diversas transformaciones que se dieron en el siglo XIX. Varias de las prohibiciones perduraron en esta última centuria además de que se acentuó la presencia y el lucimiento del ejército; no obstante, la procesión siguió siendo un acontecimiento significativo político y social, ya que el nuevo gobierno la usó como instrumento de legitimación y para la feligresía era una ocasión para manifestar devoción a Dios, pero también para esparcirse (Venegas, 2007: 39, 72 y 126-128). Son varios los enfoques desde los cuales se ha abordado la procesión: la historia política, la social y la del arte. En este trabajo nos acercaremos al tema a partir de la historia de la vida cotidiana, veremos la manera en que la normatividad impuesta por las autoridades trababa de alterar una realidad en la que predominaban la noción de la costumbre y la iniciativa de los feligreses para expresar su religiosidad. Se trataban de imponer ciertos valores y normas de conducta en el ambiente festivo. Ahora bien, dicho objetivo fue perseguido en varios momentos desde que se instituyó

[1] Entre los trabajos dedicados a estudiar la fiesta del *Corpus* están los de: Sigaut (2000 y 2017), Martínez Gil (2002), Nava (2009 y 2015), Miguel (2009) y Vázquez (2012). Asimismo, se pueden mencionar varias recopilaciones de artículos que muestran los distintos enfoques desde los cuales se puede analizar esta celebración: *Celebrando el Cuerpo de Dios* (1999), editado por Antoinette Molinié; *La fiesta del Corpus Christi* (2002), coordinado por Gerardo Fernández y Fernando Martínez; y *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi* (2008), editado por Montserrat Galí y Morelos Torres.

dicha celebración. La dualidad que siempre se hacía presente en la fiesta, solemnidad-regocijo, resaltaba en ciertos casos en los que se percibía un desequilibrio o se trataba de reforzar y priorizar ciertos valores.

En España la procesión del *Corpus Christi* trató de ser reglamentada bajo los criterios de decoro, solemnidad y orden. En opinión de algunos viajeros y obispos la fiesta del *Corpus* se reducía a ser un acto extravagante, propicio para el desorden público, las supersticiones y desviaciones nacidas de la ignorancia. La crítica se concretó en medidas tales como el bando de Fernando VI, de 1755, que prohibió que las personas salieran disfrazadas; el decreto de 1765 que prohibió las danzas y la real provisión de 1768 la cual contribuyó a la militarización de la procesión ya que conminó a las justicias locales a hacer uso de la tropa para asegurar la tranquilidad pública en las fiestas; a ello se suma la cédula de 1777 que prohibió las procesiones nocturnas, los disciplinantes, empalados y bailes en templos y ante imágenes religiosas; además de la cédula de 1780 que prohibió danzas y gigantones en dicha fiesta. No obstante, dichas medidas encontraron resistencia entre la población y en las autoridades entre ellas las municipales, que veían en la ausencia de dichas prácticas una falta de lucimiento (Martínez Gil, 2002: 163-169).

Con los cambios esbozados en las celebraciones la Corona pretendía encauzar la fiesta y controlarla para que siguiera siendo un instrumento político y social (Martínez Gil, 2002: 174) al reforzar el orden y ser el estandarte de los valores aceptados. Por su parte, el clero trataba de frenar manifestaciones que prescindieran de su papel de mediador e intentaba reafirmar una piedad acorde con lo establecido por la Iglesia. En el siglo XVIII se suscitó una crítica al ambiente festivo, así como a algunas prácticas religiosas que habían nacido por iniciativa de la feligresía, y otras consideradas no acordes con el decoro que las celebraciones religiosas exigían. Las autoridades reales trataban de imponer un orden público sustentado en la organización del territorio y la higiene, y el clero intentaba promover una religiosidad piadosa y austera. Respecto a la procesión del *Corpus Christi* se dictó una serie de disposiciones para reglamentarla, así como las hubo para otras procesiones. En este sentido, se pretende responder las siguientes interrogantes: ¿cuáles eran los objetivos de dichas disposiciones? ¿Cómo alteraron la cotidianidad de la fiesta? ¿Fueron innovadoras, en qué sentido? ¿Qué tipo de reacción social propició su implementación? Es decir, la procesión es una ventana analítica para indagar procesos de más amplio alcance que se estaban

desarrollando en Nueva España y que tenían precedentes, mismos que afectaron las maneras en que los participantes experimentaban la fiesta.

Durante la segunda mitad del siglo xviii se hicieron varias obras que pretendían dar orden a la ciudad de México, convirtiéndola en un territorio organizado conforme a las leyes de la belleza, la higiene, la seguridad, la eficiencia y la razón (Viqueira, 1987: 232). En este contexto fueron diversos los ámbitos afectados por dichas medidas. En consecuencia, los cambios en la procesión son parte de transformaciones más amplias en cuanto al actuar de las autoridades y la respuesta de los súbditos; por ello, aquí hacemos énfasis en esa etapa de implementación de medidas como parte del intento de reforma de las costumbres en una manifestación político-religiosa como lo era la procesión del *Corpus*.

La selección de la ciudad de México como espacio de estudio se debe a que fue un nodo de influencia para otras partes del reino de la Nueva España al ser el ejemplo que las autoridades retomaron para emitir disposiciones; aunque en algunas ocasiones ocurrió lo contrario las reglamentaciones suscitadas en otras partes del reino influían en la celebración de la capital. Además, varias referencias a Europa permitirán entender la situación novohispana como parte de una tendencia constante por reglamentar una de las prácticas más significativas para la jerarquía eclesiástica.

En este contexto el presente trabajo gira en torno a tres ejes: las disposiciones dictadas en relación con la celebración de la procesión de *Corpus*, agrupadas de acuerdo a su objetivo principal; la tendencia constante en la historia eclesiástica a regular la procesión y promover la participación de la feligresía; y la implementación de las disposiciones, así como la reacción que generó entre los participantes.

La procesión del *Corpus Christi*: entre las voces de la Corona y el clero

La fiesta del *Corpus Christi* se celebró en la Nueva España por primera vez en 1526 y al transcurrir el tiempo se convirtió en una de las más importantes a realizarse cada año el jueves siguiente a la octava de Pentecostés, por lo que fue parte del calendario litúrgico que daba orden a la vida de los novohispanos.[2] Dicha fiesta permitía rememorar la institución de la eucaristía, es decir,

[2] La fiesta del *Corpus* fue instituida por la bula *Transiturus de hoc mundo* de 1264 de Urbano IV; fue ratificada por Clemente V en Aviñón y promulgada en el Concilio de Viena (Miguel, 2009: 49). Sobre la

el sacrificio hecho por Jesús. "Era la fiesta de la victoria de los católicos y de su monarquía —la hispana— sobre los infieles y herejes"; en Nueva España representaba el triunfo de estos sobre los indios (Nava, 2009: 25 y 68). Esta concepción delata que la procesión era una manifestación política y religiosa, dos ámbitos inseparables en una monarquía que se ostentaba como defensora de la república cristiana.

Como parte de esta festividad se realizaba una procesión el jueves de la semana de la fiesta, otra en la infraoctava y una más de manera mensual cada primera dominica.[3] La procesión fue una manifestación de devoción con múltiples implicaciones, desde la interrupción de la cotidianidad mediante la imposición de un ambiente festivo y de escaparate de tensiones, hasta la reproducción de una costumbre inmemorial que daba orden y sentido a la vida comunitaria. Para las autoridades reales y eclesiásticas era un acto de confirmación de autoridad debido a que reforzaba el orden político y religioso a través de la representación de los distintos cuerpos que conformaban la sociedad novohispana en un paseo ordenado y jerarquizado. Durante el paseo cada corporación tenía un lugar determinado de acuerdo con su importancia. El desfile tenía como referencia la representación del cuerpo humano porque era una metáfora de la unidad del pueblo cristiano en torno al Santísimo Sacramento. De esta manera, según un orden ascendente, los pies de ese cuerpo eran los fieles organizados en cofradías; el torso y los brazos eran representados por las distintas órdenes religiosas; y la cabeza era el Santísimo (Nava, 2015: 239). Primero iban la tarasca (animal fantástico), los gigantes, los danzantes, los gremios, las cofradías, las terceras órdenes, las órdenes religiosas y la archicofradía del Santísimo Sacramento; posteriormente la curia eclesiástica, el clero de la catedral y las parroquias, el cabildo eclesiástico y el arzobispo junto con el Santísimo; finalmente el cabildo, los tribunales,

---

génesis de la procesión hay dos versiones: que fue instituida junto con la fiesta por Urbano IV porque este pontífice pidió que se trasladaran procesionalmente a Oviedo los corporales teñidos de sangre gracias a un portento en un castillo de Bolsena (se tiñeron cuando un sacerdote había dudado de la real presencia de Cristo en el sacramento), mientras que la otra versión señala que dicho papa no hablaba nada de una procesión como parte de la festividad en la bula mencionada y que esta comenzó más bien durante el pontificado de Juan XXII (Móles, 1787: 5 y 12-14).

[3] Se le llama infraoctava al periodo de seis días comprendidos entre el primero y el último de la octava de una fiesta (periodo de ocho días en los que tenía lugar) (Fernández *et al.*, 2015: 95 y 146). Se le llamaba dominica al domingo, día destinado al rezo y la misa (*Real Academia Española. Diccionario de Autoridades, 1726-1739*).

la Audiencia y el virrey (Venegas, 2007: 47; Sigaut, 2008: 36-38; Nava, 2009: 90-91; Vázquez, 2012: 49 y 50; Nava, 2015: 217 y 218).[4]

Así estaban presentes las autoridades tanto reales como eclesiásticas y las distintas corporaciones que integraban la sociedad novohispana. Destacaba la participación de las cofradías, que eran agentes de promoción y sostenimiento del culto, fundadas y sostenidas por seglares, a algunas de las cuales se les había impuesto tal deber por parte de los párrocos quienes habían sido exhortados por la Santa Sede. En el siglo xvi el papa Paulo III (1534-1549) confirmó los estatutos de la cofraternidad del Santísimo de Roma, que se había formado para acompañar la procesión del *Corpus* con el mayor decoro posible y exhortó a que se fundaran corporaciones similares en otras ciudades. Poco a poco las cofradías se convirtieron en las responsables de realizar las procesiones del *Corpus* de las primeras dominicas de cada mes; el deseo de Paulo III se había cumplido al fundarse cofradías en otras parroquias, aunque el proceso fue lento y no siempre retomaron como advocación titular al Santísimo Sacramento (Móles, 1787: 12-20).[5]

La fiesta del *Corpus* vivió su auge durante el barroco debido a la suntuosidad y la pompa con que se llevaba a cabo; sin embargo, hacia finales del siglo xviii se presentaron situaciones conflictivas en torno a ella debido a las transformaciones sociales, económicas, políticas e ideológicas que estaban ocurriendo. Se pueden identificar dos trasformaciones institucionales en la Nueva España que tuvieron efectos en la procesión: la reducción de autonomía de las corporaciones impuesta por la Corona y la reforma eclesiástica con el objetivo de imponer una piedad austera y formas de religiosidad apegadas a la ortodoxia.

Se intentaron limitar ciertas prácticas o el modo en que se realizaban, incluso la imposición de nuevos valores (racionalidad y austeridad) influyó en el significado de cada uno de los elementos de las festividades religiosas. Como parte de esos intentos se expidieron medidas referentes a la procesión del *Corpus* con los siguientes objetivos: reforzar el orden, reprimir ciertas manifestaciones y reglamentar el espacio público en el que se realizaba la

[4] La procesión de la ciudad de México salía de la catedral por la calle de Tacuba, seguía por la de los bethlemitas, daba vuelta en la calle del convento de san Francisco, pasaba la Profesa hasta donde la calle cambiaba de nombre a Plateros para salir a Plaza Mayor y entrar en catedral (Nava, 2009: 92). Dicho recorrido coincidía "en sentido amplio con la traza española de la ciudad" (Sigaut, 2000: 41).

[5] Aun en el siglo xviii, Benedicto XIV expresaba no tener explicación a la carencia de este tipo de asociaciones en algunas parroquias, de manera que mandó a los párrocos que las fundaran o que se encargara la organización de la procesión a alguna de las cofradías fundadas (Móles, 1787: 20).

procesión. Estas disposiciones muestran cómo la Corona y el clero actuaron de manera conjunta para implementar la reglamentación. A continuación se explican dichas medidas agrupándolas en los tres ejes mencionados. Dichos objetivos muestran la complejidad de los cambios.

Reforzamiento del marco normativo

Las autoridades novohispanas constantemente mencionaban en las reglamentaciones realizadas en torno de la procesión del *Corpus* "que no se innove", y al hablar de autoridades hacemos referencia tanto a las reales como a las eclesiásticas. La Corona persiguió este objetivo tratando de conservar el sentido original que se le había dado a la procesión, es decir, buscó que se apegara a la normatividad vigente y que no desbordara en ocasiones en las que los feligreses pudieran actuar de manera libertina y autónoma. Mientras tanto, el clero apoyó esa intención debido a que en el siglo XVIII trataba de llevar a cabo una reforma interna para imponer más disciplina entre los clérigos y eliminar las manifestaciones religiosas populares o que consideraba relajadas.

Fueron varias las disposiciones emitidas por las autoridades virreinales con el fin de reforzar la reglamentación de la procesión. Hubo reglas dirigidas en especial a esta celebración, otras fueron destinadas a las fiestas en general, es decir, se insertaron dentro de un esfuerzo por establecer un orden al ámbito festivo. Incluso hay que tomar en cuenta los antecedentes de la metrópoli española como un elemento que explica dicha regulación, debido a que el rey Carlos III había instituido varias reformas sobre el modo de llevar a cabo las festividades religiosas y reales; sin embargo, esta también respondió a la situación novohispana.

¿Qué concepción de la fiesta tenía la Corona? Según la ley I, título XXIII de la partida 1, se entendía por fiesta

> día honrado, en que los cristianos deben oír las horas, o hacer, e decir cosas, que sean a alabanza o servicio de Dios o a la honra del santo, en cuyo nombre la hacen: e tal fiesta como esta, es aquella que manda el apostólico hacer, e cada obispo en su obispado, con ayuntamiento del pueblo, a honra de algún santo, que sea otorgado por la Iglesia de Roma.[6]

[6] *Siete partidas, partida 1, título XXIII, ley I. Qué quiere decir fiesta, e cuantas maneras son de ellas*, en Rodríguez de San Miguel (1980: 502).

Esta concepción nos permite entender cómo fueron criticados algunos aspectos del ambiente festivo. Para las autoridades la fiesta era un evento organizado por la jerarquía eclesiástica destinado a acciones "honrosas" de alabanza y adoración a alguna advocación cuyo culto estuviera aprobado por la Iglesia romana. Por ello, conductas como la embriaguez, los bailes, las procesiones impuestas por iniciativa de la feligresía, etc., eran consideradas inadecuadas dentro del ámbito festivo, así como aquellos rituales no dirigidos por los clérigos.

Si la Corona intentaba reafirmar su poder al exigir el cumplimiento de las disposiciones, el clero la apoyaba como parte de su reforma interna. Este buscaba reforzar la religiosidad impuesta en el Concilio de Trento y combatir lo que consideraba amenazas a la religión. En varias de las disposiciones dictadas sobre la realización de la procesión se menciona la intención de restringir cambios, limitar actos o formas de llevarla a cabo, hasta que las autoridades resolvieran si tales manifestaciones podían realizarse.[7]

El mismo espíritu de lucha en contra de la disidencia religiosa que hubo a raíz de la Reforma se puede detectar en las palabras con que el arzobispo Alonso Núñez de Haro condenó, en el siglo XVIII, la realización de actividades tales como las procesiones en honor del *Corpus* por parte de los "jóvenes" cuando señala: "la necesidad que hay de extirpar semejantes abusos y más en los tiempos presentes en que los herejes, protestantes y otros llamados espíritus fuertes intentaban ridiculizar al sagrado rito de procesiones y entre otros misterios de nuestra santa religión, el más grande y augusto de la eucaristía".[8] El lenguaje con el que se justificó la prohibición de las procesiones surgidas por iniciativa de la feligresía es parecido al utilizado por la Contrarreforma: ante la amenaza de los herejes y protestantes había la obligación de extirpar "semejantes abusos". Se retomó un discurso con un fin reformador, aunque para esta época los enemigos de la Iglesia católica eran los franceses quienes estaban en guerra con la monarquía española.

[7] Las autoridades de la Nueva España pedían: "que no se innove y guarde lo ejecutoriado", "no innovasen en manera alguna", "no innovar la práctica hasta darme cuenta a fin de que os prevenga lo que deberéis ejecutar", y que "en caso de innovación nos dará cuenta para en la visita proveer lo que conforme a derecho haya lugar"; expresiones claras del intento de restringir y controlar las prácticas. Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante, AHAM), Juzgado eclesiástico de Toluca, caja 34, exp. 23, 1741, edicto del juez eclesiástico don Nicolás de Villegas para que clero y cofradías acudieran a la procesión del *Corpus*, fs. 1 y 8. AHAM, Cabildo, Museo catedral, Catedral metropolitana, caja 187, exp. 33, 1767, expediente sobre lo acaecido en la procesión del *Corpus* de la ciudad de Zacatecas, f. 1.

[8] Archivo Histórico Parroquial del Museo Virreinal de Zinacantepec (en adelante, AHPMVZ), Informaciones varias, Providencias diocesanas, exp. 1, 1792, Cordillera del arzobispo Alonso Núñez de Haro, f. 20.

Una de las preocupaciones que externaron las autoridades era que se conservara el orden establecido en el paseo para cada corporación y la distinción de cada uno de los participantes. Los conflictos de precedencia fueron una constante en las celebraciones novohispanas,[9] por lo que las disposiciones reales del siglo XVIII para acallarlos no fueron novedosas. Los protagonistas de estos conflictos fueron el clero secular y el clero regular y las resoluciones dieron preferencia al primero. Solución acorde con el proyecto en marcha de una Iglesia parroquial dirigida por seculares. Es posible incluso que los conflictos empeoraran a raíz de la secularización de las doctrinas decretada en 1749.

Un caso que ilustra lo mencionado es el auto del 22 de mayo de 1720 del arzobispo de México don José de Lanciego mediante el cual se determinó la preferencia del clero secular en la procesión del *Corpus* sobre el regular. Esta medida fue consecuencia de un conflicto protagonizado en la ciudad de Querétaro, causado por las intenciones de la orden de San Francisco de tener una posición de mayor honor en el paseo.[10] Los conflictos propiciaron la toma de decisiones y estas tendían a convertirse en normas generales que permitían prevenir problemas, pero también el establecimiento de un antecedente en el que pudieran basarse decisiones subsecuentes.[11] En 1747 se temía el reclamo del padre guardián del convento franciscano de la Asunción de Toluca para preceder la procesión del *Corpus* en detrimento de la autoridad del juez eclesiástico porque así lo había hecho en la ocasión del domingo de Ramos, de manera que tomando en cuenta las medidas anteriores se determinó que el juez precediera la celebración.[12]

Continuando con la intención de guardar el orden en el desfile, en 1790 el arzobispo de México Alonso Ñúñez de Haro emitió un decreto por el cual se dispuso que todos los ministros de la curia asistieran a la procesión "precisa

[9] Desde el siglo XVI hubo conflictos de precedencia en la procesión entre los gremios y entre las autoridades. Un ejemplo es el protagonizado por el Ayuntamiento y miembros de la Audiencia respecto a quién debía llevar las varas del palio del Santísimo (Sigaut, 2000: 39 y 40).

[10] AHAM, Juzgado eclesiástico de Toluca, caja 63, exp. 16, 1747-1752, Información sobre las funciones del Juzgado eclesiástico en la asistencia a funciones, fs. 3v-5.

[11] Incluso el 28 de noviembre 1722 el rey expidió una real cédula en la que mandaba que se corrigieran los excesos que habían cometido los religiosos al querer tener preferencia en la procesión del *Corpus Christi* y al acudir a impetrarla ante la Santa Sede. AHAM, Juzgado eclesiástico de Toluca, caja 63, exp. 16, 1747-1752, Información sobre las funciones del Juzgado eclesiástico en la asistencia a funciones, fs. 1-8.

[12] Un decreto arzobispal de 29 de julio de 1743 dispuso la precedencia del juez eclesiástico en la fiesta de la Purificación y el domingo de Ramos en la ciudad de México. AHAM, Juzgado eclesiástico de Toluca, caja 63, exp. 16, 1747-1752, Información sobre las funciones del Juzgado eclesiástico en la asistencia a funciones, fs. 1-10.

y puntualmente distribuidos".[13] Se puede notar que la práctica conservó la función de representación del orden político y jerárquico; tratar de tener un lugar distinto en el paseo podía significar conflictos con quien veía invadida su posición.

Represión de manifestaciones devocionales

La procesión del *Corpus Christi* era un acto en el que se manifestaba la liturgia, pero también la religiosidad popular; era multifacética porque interrumpía la rutina, aunque también daba ritmo de vida, insertando el calendario litúrgico en el acontecer diario del cristiano. En la práctica, durante la procesión de *Corpus Christi*, según las autoridades, se realizaban acciones no dignas de un acto tan venerable. La segunda mitad del siglo XVIII es particularmente ilustrativa de esa crítica, y dichas prácticas se etiquetaron como "novedades". En el siglo XVIII las actividades correspondientes a la religiosidad popular no tuvieron cabida; con la represión y una mayor vigilancia sobre esta se pretendía implementar el cumplimiento estricto de la liturgia. Ante el contexto de una reforma que pretendía imponer una piedad más austera este tipo de religiosidad se había vuelto un problema y por eso se criticaba y trataban de extirparse las manifestaciones consideradas profanas.

En la parroquia de san Pablo de la ciudad de México sucedió que unos "jóvenes" intentaron realizar una procesión en honor del *Corpus*. Ellos realizaban esta y otras ceremonias ataviados con vestiduras sacerdotales elaboradas con papel y con custodias manufacturadas en latón, motivo por el cual se les prohibió seguir realizando dichas prácticas en especial la mencionada para no "ridiculizar" un acto tan digno como la adoración al Santísimo.[14] Se consideraba que dichos atuendos eran una falta de respecto a la misma advocación y a la autoridad eclesiástica porque las prendas que se usaban eran las que distinguían a los clérigos. La censura no se impuso únicamente por el uso de motivos simbólicos reservados a los sacerdotes sino porque ese tipo de prácticas sólo podían ser organizadas o dirigidas por clérigos: "hacen otras ceremonias que Jesucristo, los apóstoles y la Iglesia fuentes

[13] Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Bienes nacionales, vol. 1443, exp. 29, 1790, Expediente con oficios del virrey para que la procesión de *Corpus* se haga con el mayor decoro y no vayan en ella sujetos casi desnudos, f. 14v.

[14] AHPMVZ, Informaciones varias, Providencias diocesanas, exp. 1, 1792, Cordillera del arzobispo Alonso Núñez de Haro, fs. 19v y 20.

únicas del sagrado rito reservaron para los sacerdotes".[15] No se podía tolerar una autonomía, una religión en la que la autoridad no estuviera presente para uniformar prácticas así como vigilar que estuvieran acordes con el pensamiento de la jerarquía eclesiástica.

Las razones de la negación a la petición se respaldaban también en la condición de sus participantes. Los individuos que pidieron el permiso para las procesiones fueron etiquetados como "jóvenes", pero también se les llamó "niños",[16] condición que pudo haber influido en la negativa. Desde la Contrarreforma se había tenido una preocupación por la inclusión de niños en las procesiones, mismos que junto con niñas encabezaban algunas veces los desfiles; su presencia pretendía dar un halo de inocencia y pureza a la celebración, no obstante, fue una práctica que se trató de suprimir.[17] Las diferencias culturales entre el mundo europeo y los reinos hispanoamericanos permiten preguntarse si la participación de niños en las procesiones buscaba el mismo significado, aunque tampoco se puede negar la posibilidad. En ese contexto nos preguntamos ¿se buscaba, acaso, propiciar la práctica de ese sector de la población y hacerlos sentir parte de la comunidad católica dándoles un espacio en las representaciones religiosas? o ¿la feligresía trataba de formular sus formas particulares de devoción distintas a las establecidas por la liturgia?

Así como ya se mencionó la dualidad centro-periferia como un elemento que pudo haber influido en la formulación de disposiciones reglamentarias sobre las fiestas, cuando se habló de los antecedentes en la metrópoli y su aplicación en los demás reinos, hay que considerar ese binomio en el interior de la Nueva España, es decir, la relación entre la ciudad de México y el resto del reino. Se pueden notar influencias de lo acaecido y lo reglamentado en la ciudad sobre el exterior y viceversa.

Además de la prohibición a los feligreses de la parroquia de san Pablo de realizar el tipo de procesiones que proponían, la situación derivó en el establecimiento de una medida general para el arzobispado de México. Alonso Ñúñez de Haro emitió una cordillera para prohibir dicho tipo de actos debido a que la procesión que pretendían realizar dichos sujetos era a "ejemplo de

[15] AHPMVZ, Informaciones varias, Providencias diocesanas, exp. 1, 1792, Cordillera del arzobispo Alonso Núñez de Haro, f. 20.

[16] *Idem*. Los niños participaban en la procesión de *Corpus* antecediendo a la custodia (Venegas, 2007: 75). Martínez y Rodríguez mencionan que en Bilbao eran ataviados con alas de cartón y largas trenzas (2002: 159).

[17] Sobre la crítica hacia la participación de niños ver Martínez Burgos (2002: 170).

lo que se hacía en otros curatos de esta capital",[18] es decir, la medida respondió a una situación que se estaba presentando en varias parroquias; por eso creyó oportuno informar a los curas párrocos para que no permitieran expresiones de ese tipo en sus curatos. De esta forma el arzobispo prohibía "absolutamente todas las indicadas procesiones del *Corpus* y semana santa hechas para niños, jóvenes o seculares así en esta ciudad como en todo el arzobispado".[19] Por consiguiente hubo un intento de limitar la religiosidad popular de los feligreses que pretendían imponer celebraciones autónomas y su propagación.

Tal como en otros aspectos de la vida, en el religioso la ciudad de México constituía un modelo a seguir, un ámbito con base en el cual se dictaban pautas, así lo había sido desde que se impuso el sistema colonial.[20] Hubo una difusión de prácticas de culto no oficiales mediante la imitación, misma que representaba un peligro porque encarnaba una forma de autonomía; en consecuencia, también se presentó una propagación de las medidas que pretendían restringirla. Pero la represión de ciertas actividades no sólo se encaminaba a prohibirlas del todo, sino también a definir la forma en que las personas debían participar; es decir, a imponer ciertos códigos de conducta. En mayo de 1790 el virrey, Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla y Horcasitas, II conde de Revillagigedo, emitió una disposición con el objetivo de que se impidiera la asistencia de personas desnudas o "vestidas indecentemente" a la procesión de *Corpus* debido a que esto iba en contra del respeto que se le debía tener al Santísimo Sacramento.[21] Se tenía información de que al paseo acudían individuos casi desnudos y desaseados; muchos de ellos estaban integrados en cofradías o eran los cargadores de cera de las mismas.[22] Ante esto el virrey dispuso que se usaran los fondos de dichas congregaciones para que se les comprara ropa "decente".[23] Esta disposición

[18] AHPMVZ, Informaciones varias, Providencias diocesanas, exp. 1, 1792, Cordillera del arzobispo Alonso Núñez de Haro, f. 19v.

[19] *Ibid*., f. 20.

[20] Sobre esta difusión de la reglamentación de las fiestas religiosas ver Gonzalbo (2009b: 306).

[21] AGN, Bienes nacionales, vol. 1443, exp. 29, 1790, Expediente con oficios del virrey para que la procesión de *Corpus* se haga con el mayor decoro y no vayan en ella sujetos casi desnudos, f. 2. Por desnudez se aludía a que portaran tan sólo calzoncillos y estuvieran envueltos en una manta (Viqueira, 1987: 238).

[22] En 1662 el bachiller Lorenzo Ortíz también criticó a las personas que las cofradías alquilaban para que acudieran a las procesiones de Semana Santa por sus trajes ridículos, por desnudarse y por sus acciones indecentes (Nava, 2009: 126 y 127), aunque no hubo consecuencia alguna y su presencia siguió siendo algo común.

[23] AGN, Bienes nacionales, vol. 1443, exp. 29, 1790, Expediente con oficios del virrey para que la procesión de *Corpus* se haga con el mayor decoro y no vayan en ella sujetos casi desnudos, f. 2.

estuvo dirigida a los indios y a los miembros de las hermandades, a las terceras órdenes y a las cofradías, por eso se convocó a los oficiales de las repúblicas y a los funcionarios de dichas agrupaciones (rector, mayordomo y tesorero) para que comparecieran y fueran enterados de lo dispuesto.[24]

Había un código sobre la vestimenta que se debía utilizar; regularmente, en la documentación es más explícito el atuendo que debían usar autoridades como el virrey y el clero,[25] o los dirigentes de corporaciones; por ejemplo, el uso de insignias entre los oficiales de las cofradías porque la vestimenta usada era un signo que permitía distinguir las jerarquías y, con ello, hacer explícito el prestigio. En la documentación son varias las menciones sobre la "vestimenta adecuada", pero en el caso descrito lo que encontramos es la estigmatización de lo inadecuado.

En la prohibición de la desnudez se estableció una relación entre vestimenta y conducta, pues el vestido "inadecuado" fue asociado con la falta de respeto. Pero la preocupación no estribaba sólo en el decoro con el que debían ataviarse los participantes sino también en imponer normas de higiene personal al pedir que las personas asistieran "aseadas", lo que es un reflejo de una transformación más amplia, pues recordemos que, a finales del siglo XVIII, y por influencia de la Ilustración, se introdujeron en la Nueva España medidas para fomentar la higiene. En la ciudad de México el virrey Revillagigedo tomó algunas disposiciones encaminadas a resolver problemas como la proliferación de basura en las calles, los canales de agua que estaban llenos de suciedad, y los mercados y puestos que estaban en estado insalubre, entre otros (Rodríguez y Rodríguez, 1999: 195-197). Como soluciones ordenó que la gente usara las letrinas en vez de buscar algún rincón en la calle para defecar, que se mejorara la disposición de los puestos de los mercados, que se juntara la basura para facilitar su levantamiento, que se empedraran las calles y se pusiera alumbrado, que se desazolvaran los canales y las acequias, que se abrieran nuevas calles, que se reubicaran algunos talleres artesanales —curtidurías y tintorerías—, que los vecinos barrieran diariamente las calles y que no dejaran sueltos a los perros (Rodríguez y Rodríguez, 1999: 196; León, 2012: 172).

En la procesión de *Corpus* se esperaba que todos los participantes se comportaran de acuerdo con los valores que su posición representaba; debían ser

[24] *Ibid.*, f. 9v.

[25] En un relato de la procesión del *Corpus* de 1803 se hace referencia a que el virrey, el arzobispo y los integrantes del cabildo de la ciudad de México debían utilizar capa. AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 146, exp. 31, 1803, Resumen de la procesión del Santísimo Sacramento, fs. 1 y 2.

"verdaderos modelos de virtud" para la comunidad (Nava, 2015: 241). La vestimenta era parte del comportamiento esperado por parte de todos los participantes. La vestimenta "adecuada" que debían usar los indios para asistir a la procesión consistía en medias, zapatos, armador, calzones y capote; además, su cabeza no debía de estar cubierta con una montera, paño o birrete.[26] No todas las personas podían comprar dichos aditamentos. Quienes participaban en la procesión transgrediendo dicha vestimenta eran cargadores, albañiles, remeros, carniceros y aguadores, que se integraban al paseo junto con los indios de las parcialidades de San Juan y Santiago.[27]

Los criterios de calidad y estatus se hicieron presentes debido a que el principal grupo considerado infractor fue el de los indios, en contraste con los españoles y las castas que siempre se habían presentado con "decencia".[28] Respecto al estatus los infractores también pertenecían a una clase con pocos recursos económicos que no podía costearse una vestimenta como la indicada ni siquiera mediante el auxilio de las cofradías a las que pertenecían.[29] Que dichas agrupaciones brindaran esa ayuda dependía de su situación económica. No todas las cofradías podían hacer frente a un gasto de esta naturaleza porque fue precisamente a finales del siglo XVIII cuando varias de ellas vivieron una crisis económica al carecer de fondos suficientes para solventar sus gastos y apoyarse en los recursos de sus mayordomos para sostenerse. El arzobispo Núñez de Haro estableció que si faltaban fondos en las cofradías, entonces los cofrades no debían participar en la procesión,[30] limitando así la participación de los pobres, es decir, aquellos que representaban la discordia dentro de los patrones de vestimenta.

La prohibición de desnudez entre los asistentes a la procesión del *Corpus Christi* formaba parte de un proyecto de eliminación de dicha "falta" entre la población mediante disposiciones consecutivas y que fueron ampliando los ámbitos de regulación. El virrey conde de Revillagigedo (1789-1794) expidió también una providencia para desterrar la desnudez entre los operarios de la fábrica de puros y cigarros, los trabajadores de las casas de moneda

[26] AGN, Bienes nacionales, vol. 1443, exp. 29, 1790, Expediente con oficios del virrey para que la procesión de *Corpus* se haga con el mayor decoro y no vayan en ella sujetos casi desnudos, fs. 9v y 12.

[27] *Ibid*., f. 11.

[28] *Idem*.

[29] El arzobispo dio cuenta de que no se podían costear los uniformes por no tener las cofradías fondos suficientes. AGN, Bienes nacionales, vol. 1443, exp. 29, 1790, Expediente con oficios del virrey para que la procesión de *Corpus* se haga con el mayor decoro y no vayan en ella sujetos casi desnudos, f. 11.

[30] AGN, Bienes nacionales, vol. 1443, exp. 29, 1790, Expediente con oficios del virrey para que la procesión de *Corpus* se haga con el mayor decoro y no vayan en ella sujetos casi desnudos, f. 11.

y los cargadores de la aduana; el virrey Miguel de la Grúa Talamanca (1794-1798) dirigió una providencia similar a los operarios de las fábricas de puros y cigarros situadas fuera de la ciudad de México, con el mismo objetivo, y el virrey Miguel José de Azanza (1798-1800) hizo lo mismo refiriéndose a gremios, cofradías, repúblicas de indios, procesiones, paseos públicos y funciones solemnes de la Iglesia.[31]

El argumento en el que se sustentaron tanto el virrey Azanza como el rey Carlos IV, quien aprobó lo determinado por sus representantes, fue el ya hemos mencionado: el "traje honesto y decente influye mucho en las buenas costumbres, al mismo tiempo que adorna las ciudades y contribuye a la salud de los individuos".[32] Prevalecieron las intenciones del orden y la civilidad sobre las religiosas, debido a que se dejó de lado el argumento del decoro y lustre con el que era necesario participar en una celebración tan solemne: no es que no fuera importante el aspecto religioso pero ya no era primigenio.

Reglamentación del espacio público

En cuanto a la crítica de las prácticas relacionadas con la celebración de la procesión de la fiesta del *Corpus Christi* debemos distinguir aquellas propias de las actividades de devoción y aquellas referentes al espacio público considerado propicio para una celebración de tal envergadura. El espacio público se convirtió en objeto de crítica y reglamentación; se pretendía delimitar un espacio público "ordenado" a los ojos de la autoridad, según los principios de urbanidad, eficacia y vigilado por un cuerpo de policía que detectara los elementos que estaban en discordia.

Para realizar la procesión del *Corpus* se adornaban los lugares por los que se haría el recorrido, sin embargo, durante el siglo XVIII se presentaron disposiciones que pretendían modificar el entorno de la procesión, tanto en su aspecto material como en el espacio público. Se persiguieron dos objetivos: definir la forma en que se debía aderezar la ciudad y reglamentar la actitud de los participantes para imponer "orden". En 1748 el arzobispo Manuel Rubio y Salinas pidió al cabildo de la ciudad de México que ayudara a remediar el poco esmero en el adorno y el desaseo de las calles por donde transitaba

[31] Cédula real del 29 de septiembre de 1800, en Rodríguez de San Miguel (1980: 789). Gómez menciona en su diario que Revillagigedo también hizo que los operarios de la fábrica de tabacos y dulceros de la alameda usaran medias y zapatos (1986: 118).

[32] Cédula real del 29 de septiembre de 1800, en Rodríguez de San Miguel (1980: 787).

el *Corpus*, de manera que se demostrara el lucimiento de años anteriores. El cabildo convino pedir de palabra a los indios que se encargaran de la enramada "como se practicaba" y a los vecinos, mediante un bando, que adornaran las paredes y ventanas.[33]

Posteriormente, en un bando (mayo de 1790) del virrey don Juan Vicente de Güemes, conde de Revillagigedo, se estipuló que en las calles por donde pasaba la procesión no se pusieran tablados o asientos algunos y que si se hacía se colocaran en las puertas de las casas; se impuso una multa de 10 pesos a quien lo infringiera.[34] Se buscaba despejar el recorrido del Santísimo para propiciar orden y que no se formaran aglomeraciones de personas haciendo convites no propios de la solemnidad de la celebración.[35] Efectivamente, ese año "no hubo coches ni asientos en toda la estación, ni salió la caballería ni el coche de respeto detrás del santísimo" (Gómez, 1986: 18). La disposición del virrey no era novedosa, ya en 1765 el corregidor don Eliseo Antonio Llanos de Vergara había mandado que no se permitieran tablados en las calles por las que transitaba la procesión de Nuestra Señora de los Remedios, ni la presencia de vendedores de comida con sus acostumbrados "gritos desentonados". La medida se hizo extensiva a todas las procesiones públicas, tal como se verificó en la del *Corpus* de ese año.[36]

Como ya se había mencionado, los indios participaban en la preparación de las calles para el paseo del Santísimo, no obstante, en 1790 el cabildo de la ciudad de México pidió que se les excusara de la obligación de colocar la enramada en las calles debido a los perjuicios que sufrían por esta carga, a pesar de que se les ayudaba proporcionándoles cierta retribución para alimentos y el costo de los materiales.[37] Así se intentó un cambio en la cultura material de la procesión por cuestión de gusto: "que se forme un toldo de cotense por ser el más propio a falta de lona que no hay en el reino consiguiendo con

[33] Archivo Histórico de la Ciudad de México (en adelante, AHCM), Procesiones, vol. 3712, exp. 4, 1748, "El señor provisor sobre el poco cuidado de los vecinos en el aseo y adorno de las calles para donde transita la procesión del *Corpus*", fs. 1 y 2.

[34] AGN, Indiferente virreinal, caja 6140, exp. 7, 1790, "Bando del virrey don Juan Vicente de Güemes y Horcasitas" de 1790, f. 1.

[35] Quiroz menciona que las autoridades pensaban que la proliferación de personas y puestos de comida en las puertas y contornos de las calles daba la apariencia de la invitación a un festín profano (2005: 39).

[36] AHCM, Procesiones, vol. 3712, exp. 6, 1765, "Auto para que no se permitan tablados ni vendimias en la entrada de Nuestra Señora de los Remedios", fs. 1 y 2.

[37] AGN, Ayuntamiento, contenedor 76, vol. 219, Memoria de las cordilleras que tiene Lázaro Domingo sobre asistencia de los indios a la procesión de *Corpus*, f. 112. Según la *Ordenanza para las Enramadas* del siglo XVIII, los pueblos de indios convocados eran los que estuvieran alrededor de 14 leguas de la ciudad de México; los convocados usualmente fueron entre 20 y 30 (Vázquez, 2012: 86).

esto más **decencia** en la carrera de la procesión y quitar la visible **ridiculeza** que era a la verdad la enramada que se ponía con petates y otros materiales de igual naturaleza [*sic*]".[38]

Otra razón fue aligerar la carga impuesta sobre los indios y evitar que, por asistir a realizar tal trabajo, dejaran de labrar sus tierras. En este sentido también se puede hablar de cierta racionalidad económica que se impuso sobre el deseo de adornar fastuosamente la ciudad.

El gasto para costear los toldos de cotense fue aprobado por el virrey Revillagigedo en mayo de 1790; saldría del fondo de policía. Antonio Rodríguez de Velasco fue el comisionado para colocarlos y se estrenaron en la procesión de ese año.[39] Este regidor mostró conformidad con la tarea que se le había encargado debido a que evitaría el perjuicio, los abusos e irregularidades que sufrían los indios, y contribuiría a que el paseo tuviera "decencia".[40] Otro perjuicio que recaía sobre los indios eran las irregularidades administrativas como la desigual distribución de las varas de la enramada, el maltrato físico por parte de las autoridades para que los indios acudieran, así como la corrupción de estas al no hacer llegar a los indios la ayuda que el Ayuntamiento destinaba para el adorno (Vázquez, 2012: 90-95).

Cuando el gobierno asumió el costo del toldo, los indios ya no tuvieron que gastar para colocar la enramada. Esta transferencia del gasto pudo representar una carga para la Corona, pero contribuyó al bien público. Además, tomemos en cuenta que los recursos invertidos en las fiestas eran una forma de mostrar devoción y legitimarse. En la práctica, las enramadas, al igual que los demás elementos de adorno de la ciudad, pretendían contribuir al ambiente excepcional que significaba la fiesta; discursivamente trataban de recrear un jardín como metáfora del paraíso celestial, es decir, se recreaba un espacio sagrado. En consecuencia, la representación visual de un espacio natural pretendía despertar la imaginación del espectador para que lo asimilara a una idea de paraíso. Para finales del siglo XVIII el significado de elementos visuales como la enramada o los tapetes de flores fue perdiendo

[38] AGN, Ayuntamiento, contenedor 76, vol. 219, "Memoria de las cordilleras que tiene Lázaro Domingo sobre asistencia de los indios a la procesión de *Corpus*", f. 113. Las negritas son de la autora.

[39] Para asegurar el cumplimiento de la disposición se pidió al arzobispo Alonso Núñez de Haro que sólo concediera la licencia para realizar la procesión con la condición de que no se pusiera la enramada. AHCM, Procesiones, vol. 3712, exp. 19, 1790, "Sobre que se extingan los arcos de Tule y enramadas que se ponen en las procesiones principalmente en las de *Corpus*", f. 1.

[40] AGN, Real Hacienda, vol. 54, exp. 1, "Correspondencia entre Bernardo Bonavia y el Superior Gobierno de la Nueva España", f. 150.

terreno ante la practicidad, de modo que fueron considerados prescindibles y sustituibles.

El Ayuntamiento argumentó en contra de la enramada la carga que pesaba sobre los indios, pero también que dañaba los empedrados de las calles por los morillos que se colocaban (Vázquez, 2012: 96). Debemos considerar otras consecuencias ante la presencia de un considerable número de indios, tales como la alteración del ritmo de vida tanto de estos como de los habitantes de la urbe y la posible amenaza que los primeros podían llegar a representar.[41] La gran concentración de indios era propiciada por el gran número de pueblos obligados a asistir, ya que a los indios que colaboraban en las obras se les agregaban sus mujeres e hijos.

Para inicios del siglo XVIII todavía se pugnaba porque los indios cumplieran con su obligación, ya que en 1726 el intérprete del tribunal de la Santa Cruzada había denunciado que 19 pueblos no habían asistido a colocar la enramada para la procesión y pidió que fueran multados y que le pagaran lo que se había gastado para la colocación de dicho adorno.[42] El reclamo muestra que no sólo era preocupante el incumplimiento de la obligación, sino también la necesidad que había a toda costa de colocar el adorno. Se puede pensar que el cambio ocurrido para exentar a este sector de la población de una carga que había tenido durante muchos años estuvo relacionado también con el intento de extraer un tributo no en servicios sino en líquido para mejorar la situación fiscal. Se les quitaba una obligación para que se remitieran a sus actividades económicas y pudieran obtener recursos para pagar los tributos;[43] además, era un deber que ya no tenía razón de ser al poder sustituir la enramada por un elemento que evitara un trabajo masivo.

Hasta este momento hemos mencionado las reformas conducentes a la reglamentación del espacio público, a la disposición del escenario o recreación del espacio sagrado para la procesión. Un segundo tipo de normas son las referentes a la conducta que se debía mantener en dicho ámbito. El rey Carlos III determinó en una real cédula que en ninguna iglesia hubiera

[41] Anteriormente se habían presentado tumultos de indios en ocasión de haber ocurrido a brindar sus servicios a la ciudad. En 1692, en la infraoctava del *Corpus* hubo un levantamiento violento en contra del virrey Gaspar de la Cerda Sandoval conde de Galve. Las causas fueron el desabasto de maíz en la ciudad y la mala administración del virrey (Gruzinski, 1999: 167 y Nava, 2009: 147).

[42] AGN, Indiferente virreinal, caja 5745, exp. 66, 1726, "Testimonio acerca de lo sucedido en la celebración y procesión del Santísimo Sacramento", f. 1.

[43] Se consideraba que para asistir a poner la enramada los indios abandonaban su trabajo en el campo —corte del trigo y cultivo de maíz—. AGN, Ayuntamiento, contenedor 76, vol. 219, "Memoria de las cordilleras que tiene Lázaro Domingo sobre asistencia de los indios a la procesión de *Corpus*", f. 120v.

danzas ni gigantes y que no tuvieran presencia en las procesiones porque sólo servían para "aumentar el desorden y resfriar la devoción". Sobre el *Corpus* en 1780 se prohibieron en la metrópoli los autos sacramentales, la tarasca, los gigantes y los bailes (Martínez y Rodríguez, 2002: 171 y 172). La prohibición de la tarasca y los gigantes fue aplicada en Nueva España por el virrey Revillagigedo ya que en 1790 ordenó que no salieran, medida que prevaleció durante el periodo de su gobierno (Gómez, 1986: 19).

En un bando del virrey Revillagigedo de 1790 se ordenaba que, desde las nueve de la mañana del día de la fiesta, no atravesara coche alguno por la ruta de la procesión ni se parara junto a ella, debido a que sucedía que las personas que iban en coches y se encontraban el desfile al paso exhibían poco respeto al Santísimo, pues seguían sentados y dentro de los coches cuando era costumbre bajarse. En esta disposición se nota un intento de restituir la actitud de respeto con la cual los novohispanos debían dirigirse al Santísimo en la procesión: los feligreses estaban obligados a arrodillarse y hacer una reverencia, permaneciendo así hasta que el sacerdote hubiera pasado, pues en caso contrario serían acreedores de una multa.[44] En el caso de los cocheros también se estipuló una sanción para todo aquel que no obedeciera lo mandado: 50 azotes en tanto que su amo pagaría 10 pesos de multa. El primer castigo resultaba ser más drástico en cuanto a que era una pena corporal y era aplicada a un sector bajo de la sociedad.

Varias de las disposiciones mencionadas fueron iniciativa de Revillagigedo, sin embargo, persistieron. No se tiene evidencia certera de cuándo resurgió el uso de la tarasca, sólo se sabe que reapareció en el siglo XIX, pero no tuvo el mismo significado ni el mismo lugar en el desfile, así que fue relegada, ya no era un elemento visual primigenio y sus dimensiones eran diminutas (Venegas, 2007: 54 y 55). Pero medidas como la prohibición de coches, caballos, tablados y asientos en las calles permanecieron, así como el uso del toldo.[45]

Otra norma que pretendió delimitar la conducta de las tropas obedeció a una situación acaecida en reinos peninsulares. En la Coruña el cabildo eclesiástico detuvo la procesión porque no estuvo de acuerdo con la forma

[44] *Recopilación de leyes...*, libro I, título I, ley XXVI, 6-7, 1897 (1681).

[45] En 1801 y 1803 el cabildo de la ciudad reiteró el bando del conde de Revillagigedo de 26 de marzo de 1792 que prohibía tablados, vendedores, asientos y el tránsito de coches y caballos. AHCM, Procesiones, vol. 3712, exp. 25, 1801, "Sobre que en las calles de la carrera de las procesiones de semana santa no se pongan puestos de vendimias ni tablados y que no anden coches ni caballos en estos días", fs. 1-3, y vol. 3712, exp. 26, 1803, "Sobre el buen orden en los días de semana santa", fs. 1-3.

en que la tropa rindió saludos dado que no se apegaba a la costumbre. Para uniformar su manera de actuar en todos los reinos de la monarquía, por real cédula de 1778, se estableció que cuando estuviera formada y pasara el Santísimo, la tropa debía avanzar y rendir banderas tendiendo los tafetanes y situándolos sobre los sacerdotes.[46]

Las medidas mencionadas, clasificadas según su objetivo, no fueron excluyentes, es decir, las que pretendían reforzar el orden al mismo tiempo pudieron modificar el espacio público. Las disposiciones emanaban de dos intenciones: conservar el decoro del desfile y la imposición de un orden público. Las autoridades mencionan en el discurso la intención de "darle lustre a la fiesta", sin embargo, también externan otras motivaciones como la política, la moral y el deseo de hacer efectiva una vigilancia. Lo expuesto señala que este abanico de causas fue presentado; todas eran parte de las transformaciones ocurridas a finales del siglo xviii en el gobierno y el orden social. Davies (2008: 150) plantea que la procesión dejó de ser un espejo de la sociedad y se convirtió en un medio que afirmó la modernidad, el progreso y el orden.

Hay que preguntarse si siempre fue la práctica lo que propició la elaboración de leyes, si estas respondieron a la prevención, si derivaron de disposiciones puestas en práctica en España o sólo correspondieron a transformaciones en las representaciones colectivas. Chartier considera que las representaciones colectivas permiten estudiar la realidad como una creación de los distintos grupos que componen una sociedad, mediante formas institucionalizadas y objetivadas, para definir su identidad (Chartier, 1992: 56 y 57). En este sentido podemos plantear que los cambios en las prácticas correspondieron quizá a una transformación en el utillaje mental de los diversos sectores sociales. Si en Nueva España hubo una crítica hacia la forma de realizar la procesión del *Corpus* y la manera de participar en ella, es necesario insertarla dentro de un proceso más amplio; la vigilancia constante de una manifestación significativa dentro del mundo católico.

[46] agn, Reales Cédulas originales, vol. 113, exp. 55, 1778, "Instrucciones para cuando salga en procesión el Santísimo Sacramento", f. 1.

Regulación de la festividad: el "escándalo" constante

La festividad del *Corpus* era significativa porque representaba a la Iglesia contrarreformista triunfante frente a la herejía, de ahí el cuidado del decoro con que se debía realizar. Si bien en este escrito se enfatiza la segunda mitad del siglo xviii, es pertinente decir que la exigencia de decoro y respeto en la procesión fue una preocupación constante.

El bando dictado por el gobernador intendente Rafael de Sobremonte en 1792, en Córdoba (virreinato del Río de la Plata), habla de una situación parecida a la descrita para el caso de la ciudad de México. Remite también a la prohibición de ir a la procesión con "traje indecente" por ser en contra del "buen orden", la decencia y la compostura debidas en las procesiones de ese tipo (Martínez de Sánchez, 2008: 102).

Pero vayamos más lejos, la regulación de las prácticas procesionales tiene sus antecedentes en Europa. Antes de Benedicto XIV, el arzobispo de Bolonia dictó en 1732 ciertos principios para la regulación de las procesiones del *Corpus* con base en su experiencia y testimonios de los que había tenido noticia. La forma en la que se refiere a la procesión evidencia un alejamiento de los feligreses hacia esa práctica, pues llama a los párrocos a que:

> exciten a las tales cofradías para que vuelvan a su ser antiguo, promoviendo el mayor número de cofrades, como lo hacían antes; reconviniéndoles caritativamente cuánto han perdido ya de aquel primitivo fervor y proponiéndoles el logro de tantas indulgencias que han concedido los sumos pontífices, y que no quieren ganarlas por su tibieza (Móles, 1787: 22).

Esta situación tenía precedentes. El arzobispo aludió al nuncio apostólico Antonio Albergati quien en 1613, como visitador de Lieja (Países Bajos), vio con incredulidad que por más que llamaban con la campana para acompañar al Santísimo acudían muy pocas personas (Móles, 1787: 23).[47] De forma especial, las cofradías fueron objeto de la crítica pues parecía diluirse su papel de promotoras y partícipes fundamentales de la procesión que tuvieron

[47] En Lieja había ocurrido en el siglo xiii uno de los prodigios que habían motivado la institución de la fiesta del *Corpus Christi*. Juliana de Cornellón tuvo la visión de una luna en el cielo a la que le faltaba un pedazo como un cuerno, posteriormente se le apareció Cristo y le explicó su significado: la luna era la Iglesia y la sombra, la falta de una fiesta eucarística en el calendario cristiano. Cuando el obispo de Lieja lo supo reaccionó con simpatía a la idea y fue así que en 1246 estableció la fiesta del *Corpus Christi* en su diócesis (Sigaut, 2008: 28-30; Miguel, 2009: 37-46).

originalmente. La crítica en contra de la falta de disciplina de sus miembros se unió en Nueva España a la esbozada por la excesiva autonomía que tenían en sus decisiones y el manejo de recursos, la informalidad con la que funcionaban y efectuaban manifestaciones religiosas con falta de decoro y solemnidad (Mejía, 2014: 107-110).

Benedicto XIV no sólo señalaba el desapego a la práctica del cual fue testigo, sino que también criticaba algunas de las maneras en que se realizaba la procesión, mismas que conoció por testimonios de "personas mayores de toda excepción". Algunos de los desórdenes mencionados consistían en que los aldeanos no detenían los carros ante el encuentro con el Santísimo, los caleceros no detenían los coches y apenas y se quitaban el sombrero, quienes iban a caballo no se apeaban, las personas que iban en carroza o silla de manos no se detenían ni se bajaban, y quienes lo encontraban a su paso no hacían más que quitarse el sombrero y doblar apenas una rodilla. En vista de ello el arzobispo mandaba que las personas que encontraran a su paso al Santísimo se arrodillaran con ambas rodillas, que los caleceros y cocheros se quitaran el sombrero e inclinaran la cabeza y medio cuerpo, y que quienes fueran en carros o sillas se detuvieran, bajaran y se arrodillaran. Además, exhortaba a los curas y predicadores a "hacer conocer su yerro a los delincuentes" para desarraigar esas prácticas (Móles, 1787: 25-29).

La instrucción de Benedicto XIV a la que se ha hecho mención fue traducida y editada en 1787, por segunda ocasión, por el padre don Joaquín Móles, presbítero de la nunciatura de España. Retomar la instrucción dada décadas antes y darla a conocer reiteraba la "magnificencia" con la que debía realizarse la procesión y, al citar las palabras de Benedicto quien había llegado a ser pontífice, legitimaba el llamado a corregir los "abusos y escándalos". La regulación de la procesión fue constante debido a que hubo varios momentos de transgresión detectados por las autoridades. En Nueva España la regulación parece aumentar en el siglo xviii, aunque ya se habían presentado episodios como los acaecidos en el siglo xvi tras la intención de reforma de fray Juan de Zumárraga quien prohibió la realización de bailes (areitos), el uso de máscaras, la práctica de deshonestidades, la realización de comidas, etcétera (Sigaut, 2000: 44-48).[48]

Viqueira (1987: 268) señala que en el siglo xviii hubo un relajamiento de las costumbres, pero más que entre las clases populares se presentó entre

[48] Una serie de disposiciones en torno al *Corpus* fueron dictadas en 1544 para hacer frente al peligro de idolatría (Miguel, 2009: 105 y 106).

la élite que comenzó a seguir pautas burguesas de comportamiento y una moral más natural, además de ser intolerante con las conductas del pueblo. A esto se ha atribuido la proliferación de medidas destinadas a reglamentar las fiestas y las diversiones públicas. También se ha atribuido el cambio de actitud a la Ilustración y sus ideales de moderación y racionalidad. Las autoridades estuvieron más propensas a eliminar prácticas no acordes con los nuevos pensamientos. Sin embargo, en necesario tomar en cuenta que hay ejemplos de que la fiesta del *Corpus* ya no era tan atractiva como antes, esta situación pudo haber propiciado el reforzamiento de la normatividad. Hay indicios de cierto distanciamiento de la población novohispana hacia la procesión. Un ejemplo que puede ilustrar esta situación es la necesidad de elaborar edictos para estipular la asistencia de los clérigos y las cofradías a la procesión, como ocurrió en Toluca en 1739 y 1741 cuando el juez eclesiástico hizo un llamamiento a participar sin excusa en dicho culto.[49] Si bien se hace referencia a un lugar distinto del que se aborda en este trabajo es posible que la situación no fuera exclusiva de dicha parroquia; poco después, en 1743, se expidió un decreto en el que se mandaba que los mismos curas no pusieran excusas para asistir a la procesión.[50] Otros indicios son la inasistencia de algunos pueblos a colocar la enramada, la falta de reverencia al Santísimo y la falta de adorno en las casas ubicadas en las calles del recorrido. Ahora bien, estas faltas derivaron algunas veces de razones prácticas tales como la falta de recursos materiales y no de la pérdida de significado de la devoción para la feligresía.

Implementación y respuesta: policía y ¿aceptación?

Para implementar las reglas establecidas en la segunda mitad del siglo XVIII se recurrió al aparato administrativo real y al eclesiástico. Los dos, no siempre con las mismas prioridades, colaboraron para llevar a cabo las reformas, garantizando que su contenido fuera conocido y vigilando y castigando a

[49] AHAM, Juzgado eclesiástico de Toluca, caja 34, exp. 23, 1741, "Edicto del juez eclesiástico don Nicolás de Villegas para que clero y cofradías acudieran a la procesión del *Corpus*", f. 4.

[50] AHAM, Juzgado eclesiástico de Toluca, caja 63, exp. 16, 1747-1752, "Información sobre las funciones del Juzgado eclesiástico en la asistencia a funciones", f. 3.

los infractores. Su seguimiento garantizaba "la policía" entendida en el sentido de orden y urbanidad.

Sobre la comunicación de dichas medidas entre las distintas corporaciones debemos decir que todas aceptaron cumplirlas y, al mismo tiempo, se comprometieron a cuidar su implementación. Se recurrió a la comunidad cristiana para que cuidara la forma en la que se realizaba la procesión del *Corpus*, ya que se exhortó a las autoridades de las repúblicas de indios, a las cofradías y a las hermandades a cumplir la orden de no permitir que se introdujera persona alguna que no estuviera vestida de manera "decente y aseada".[51] Los intentos por reformar fueron impuestos por las autoridades, pero se trató de buscar la colaboración de los súbditos para lograr eficacia.

Las cofradías respondieron que cumplirían con las disposiciones dictadas. Sin embargo, esta respuesta era la voz de sus dirigentes, así que faltaría saber cómo fueron recibidas por los cofrades. Si bien es difícil encontrar en los libros de cofradías la voz de los miembros, misma que permitiría conocer su reacción, sí se puede establecer que ellos actuaban de acuerdo con lo establecido por su mesa directiva, debido a la autoridad que esta representaba que la desobediencia podría significar su expulsión de la asociación. El gobernador de la parcialidad de Santiago también manifestó que daría cumplimiento a las medidas, sin embargo, el de la parcialidad de San Juan no compareció ante el provisor del arzobispado el primer día establecido, lo hizo al siguiente y expuso que acataría lo dispuesto.[52] ¿Pudo constituir este retraso una manifestación de resistencia?

Pero si bien había disposición de acatar ¿qué se podía hacer ante la imposibilidad de obtener los recursos para hacerlo como en el caso del mandamiento de asistir con una vestimenta "decente"? No asistir y, de esta manera, que el apego a dicha celebración siguiera disminuyendo, incluso que los excluidos siguieran buscando prácticas no acordes con lo oficial. La manifestación de acatamiento se complementaba, de este modo, con la disposición para vigilar lo acaecido durante el recorrido, aunque hay que distinguir entre lo que se decía y lo que se hacía. Los encargados de la vigilancia eran los alcaldes y notarios de la curia eclesiástica, eran intermediarios para llevar a cabo el cumplimiento de las medidas y hacer efectiva la autoridad. Si bien es difícil

[51] AGN, Bienes nacionales, vol. 1443, exp. 29, 1790, Expediente con oficios del virrey para que la procesión de *Corpus* se haga con el mayor decoro y no vayan en ella sujetos casi desnudos, f. 9v.

[52] *Ibid.*, fs. 12-13.

conocer la oposición con la que pudieron haberse encontrado, las mismas autoridades la previnieron, como se muestra en el siguiente ejemplo.

En 1790 el arzobispo Núñez de Haro y Peralta pidió al virrey Juan Vicente de Güemes dar las órdenes precisas para que en caso de que las autoridades mencionadas tuvieran que separar a alguna persona desnuda de la procesión, fueran auxiliadas por la tropa que acompañaba el desfile.[53] Esta petición pudo haber nacido de la creencia en que habría oposición por parte de los infractores. El virrey accedió, por tanto instruyó al sargento de la plaza de México, don Tomás Rodríguez, para hacer cumplir la prohibición de que individuos desnudos acudieran a la procesión del *Corpus*; si se llegaba a presentar un caso se debía separar a la persona y flanquearla.[54] Además, comunicó al dirigente episcopal "se dé por la tropa que forma la carrera al alguacil mayor su auxilio que tal vez necesitares para hacer observar las órdenes de vuestra excelencia ilustrísima".[55] La posibilidad de reacción puede estar contenida en las precauciones.

Las disposiciones dictadas ¿propiciaron el fin de las prácticas criticadas? La reiteración de normas puede indicar una negativa a la pregunta. No obstante, otras prácticas subsistieron, pero bajo el marco institucional. Un ejemplo patente es la petición de autorización 1809 de la Real Congregación de cocheros y criados del Santísimo Sacramento, establecida en el convento de San Hipólito, para acompañar la procesión del *Corpus*, junto con algunos individuos de la parroquia.[56] Dicha corporación nació a expensas de feligreses que quisieron tener una participación peculiar: distinguirse como cuerpo devocional y usar ciertos elementos que le permitieran representarse. Este grupo se remitió al marco normativo establecido al pedir la autorización y no actuar sin ella, como ocurrió en varios casos en los que se recurría a la autoridad, pero sólo para tratar de legitimar lo ya practicado. Carbajal ha mostrado cómo a la vez que se promovía la regulación y extinción de algunas corporaciones, las autoridades virreinales promovieron la fundación de otras como los institutos de cocheros del Santísimo Sacramento y los de la vela perpetua (Carbajal, 2016).

[53] *Ibid.,* fs. 2v y 7.

[54] AGN, Indiferente virreinal, caja 5855, exp. 13, 1790, "Correspondencia del virrey Juan Vicente de Güemes con el sargento mayor de la Plaza de México, Tomas Rodríguez", f. 8.

[55] AGN, Bienes nacionales, vol. 1443, exp. 29, 1790, Expediente con oficios del virrey para que la procesión de *Corpus* se haga con el mayor decoro y no vayan en ella sujetos casi desnudos, fs. 7 y 8.

[56] AGN, Indiferente virreinal, caja 69, exp. 11, 1809, "Informe sobre la procesión celebrada en honor del *Corpus* en el convento de San Hipólito", f. 1.

La cuestión de si las prácticas consideradas disidentes fueron extinguidas o no requiere una investigación más minuciosa. No obstante, pensemos en la dificultad que implicaba desarraigar prácticas cotidianas con significados importantes y realizadas durante mucho tiempo. Ante esto ¿qué tan efectivo pudo ser el aparato de vigilancia?

Reflexiones finales

Para finales del siglo xviii la procesión del *Corpus Christi* conservaba su función de representar simbólicamente el orden jerárquico de la sociedad novohispana y, sobre todo, rendir culto al Santísimo, uno de los pilares de la Iglesia católica. Aunque la regulación sobre esta forma de culto siempre había estado presente, fue en la temporalidad mencionada cuando en la ciudad de México se acentuó como parte de los esfuerzos de la Corona y el clero por implantar un modelo de religiosidad, de moral y un orden del espacio público. Ambos trataron de reforzar sus mecanismos de autoridad mutuamente, aunque no siempre tuvieron los mismos objetivos. Para el clero lo prioritario eran las obligaciones religiosas, el respeto que se debía guardar al Santísimo, mientras que para las autoridades también importaban las razones prácticas como la administración de recursos, la higiene y el orden del espacio público el cual consistía en un ambiente festivo pero libre de excesos e indecencias y que permitiera el tránsito de las personas sin inconvenientes.

Bajo dichos objetivos se trató de modificar una parte de la vida de los feligreses: la festividad. En ella interactuaban dos formas de religiosidad, una oficial y otra nacida de la feligresía. La presencia de la liturgia y la religiosidad popular, lo profano y lo sagrado, la armonía y el conflicto, la integración y la distinción siempre estuvieron presentes en la celebración del *Corpus*, pero hubo ciertos momentos en los que las autoridades vieron y criticaron el desequilibrio en esas dualidades. La crítica y la intención de reformar, extirpar abusos y evitar acciones deshonrosas no era nueva, los ejemplos se repiten en otras partes de Nueva España, las Indias y Europa.

La procesión, parte significativa de la vida festiva de los católicos, fue susceptible de ser modificada. Aunque no sabemos en qué grado, la emisión de disposiciones motivó el cuestionamiento de costumbres que se daban por sentadas. Hay cambios evidentes como los relativos a la disposición del adorno y el espacio público; por ejemplo, la sola sustitución de la enramada por los toldos modificó el lucimiento al que los asistentes estaban acostum-

brados y terminó con la confluencia obligatoria de los indios de la ciudad de México y sus alrededores en dicha urbe.

La procesión del *Corpus Christi* de la ciudad de México constituyó un modelo a seguir para las demás parroquias, pero la influencia no fue sólo en cuanto a la forma de realizar dicho culto sino también a las medidas que trataron de reglamentarla en el siglo xviii; aunque también hubo un flujo de influencia contrario, es decir, de otras parroquias hacia la ciudad de México. Estos flujos se dieron por la intención de la Corona de imponer uniformidad. De manera que la forma de experimentar la procesión se difundió entre distintas partes de la comunidad católica, pero cada lugar aportó elementos propios para recrear el paseo del cuerpo místico. Esa misma diversidad en la manera de experimentar la celebración se pudo haber manifestado en la reacción a las disposiciones que pretendían normarla, sin embargo, este tópico queda aún abierto a futuros estudios comparativos. Sólo resta decir que, dado el arraigo de la manera de experimentar la procesión, el cumplimiento de las disposiciones se tornó difícil y no sin consecuencias como el desapego a asistir, así también la recreación del modo de realizar el desfile, una recreación que abría oportunidad a la adaptación y la negociación.[57]

Fuentes consultadas

Documentos de Archivo

AGN Archivo General de la Nación, México.
Ayuntamiento.
Bienes nacionales.
Indiferente virreinal.
Real Hacienda.
Reales Cédulas Originales.

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México, Ciudad de México.
Juzgado eclesiástico de Toluca.
Cabildo.

AHCM Archivo Histórico de la Ciudad de México "Carlos de Sigüenza y Góngora".
Procesiones.

[57] Agradecemos los comentarios y sugerencias hechos por Pilar Gonzalbo, Sandra Luna, Emiliano Canto, María del Pilar Iracheta, Rafael Castañeda y los participantes en el seminario "Santos, devociones e identidades".

AHPMVZ Archivo Histórico Parroquial del Museo Virreinal de Zinacantepec, México. Informaciones varias.

Bibliografía

Acosta de Arias Schreider, Rosa María (1997), *Fiestas coloniales urbanas (Lima-Cuzco-Potosí),* Lima, Otorongo.

Álvarez Moctezuma, Israel (2008), "*Civitas templum*. La fundación de la fiesta de *Corpus* en la ciudad de México (1539-1587)", en Montserrat Galí Boadella y Morelos Torres Aguilar (eds.), *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 41-59.

Bazarte Martínez, Alicia (1989), *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1863),* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Carbajal López, David (2016), "Devoción, utilidad y distinción. La reforma de las cofradías novohispanas y el culto del Santísimo Sacramento, 1750-1820", *Hispania Sacra*, vol. LXVIII, núm. 137, pp. 377-389.

Chartier, Roger (1992), *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa.

Davies, Drew Edward (2008), "El sacramento galante: ¿'maravilla rara' o 'galán amante'?", en Montserrat Galí Boadella y Morelos Torres Aguilar (eds.), *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 145-167.

Del Río, María José (1988), "Represión y control de fiestas y diversiones en el Madrid de Carlos III", en Equipo Madrid, *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, pp. 299-329.

Fernández Juárez, Gerardo y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus Christi,* Cuenca, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Fernández López, Juana Inés *et al.* (2015), *Vocabulario eclesiástico novohispano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Galí Boadella, Montserrat y Morelos Torres Aguilar (eds.), *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gómez, José (1986), *Diario curioso y cuaderno de las cosas memorables en México durante el gobierno de Revillagigedo (1798-1794),* versión paleográfica, introducción, notas y bibliografía por Ignacio González-Polo, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2009a), "Auge y ocaso de la fiesta. Las fiestas en la Nueva España. Júbilo y piedad, programación y espontaneidad", en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México (Biblioteca Novohispana. Estudios 1), pp. 59-73.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2009b), *Vivir en Nueva España: orden y desorden en la vida cotidiana,* México, El Colegio de México.

Gruzinski, Serge (1999), "El *Corpus Christi* de México en tiempos de la Nueva España", en Antoinette Molinié (ed.), *Celebrando el Cuerpo de Dios*, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 151-173.

León García, María del Carmen (2002), "Espacio, olor y salubridad en Toluca al final del siglo xviii", *Historia Mexicana*, vol. lii, núm. 1, pp. 163-199.

Martínez-Burgos García, Palma (2002), "El simbolismo del recorrido procesional", en Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus Christi,* Cuenca, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 157-177.

Martínez de Sánchez, Ana María (2008), "Moradas interiores y exteriores del *Corpus Christi* en Córdoba del Tucumán en el siglo xviii", en Montserrat Galí Boadella y Morelos Torres Aguilar (eds.), *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 93-109.

Martínez Gil, Fernando y Alfredo Rodríguez González (2002), "Del barroco a la ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi", *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo i: *De mentalidades y formas culturales en la Edad Moderna*, pp. 151-175.

Mejía Torres, Karen Ivett (2014), *Las cofradías en el valle de Toluca y su relación con el crédito, 1794-1809*, Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Móles, Joaquín (1787), *Institución eclesiástica del santísimo padre Benedicto XIV sobre la procesión del Corpus, la de las Minervas, sobre el acompañamiento siempre que sale al público y del modo que se le debe la adoración, procurando enmendar muchos abusos*, Madrid, Impreso en la oficina de Hilario Santos.

Molinié, Antoinette (ed.), *Celebrando el Cuerpo de Dios*, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Morales Folguera, José Miguel (1991), *Cultura simbólica y arte efímero en Nueva España*, España, Albolote.

Nava Sánchez, Alfredo (2008), "La fiesta de *Corpus Christi*. Entre el poder y la religión", en Montserrat Galí Boadella y Morelos Torres Aguilar (eds.), *Lo sagrado y lo*

profano en la festividad de Corpus Christi, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 77-92.

Nava Sánchez, Alfredo (2015), "Solemnidad y escándalo público. El juego del estatus en la celebración del *Corpus Christi* en la ciudad de México, siglo xvii", en Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 233-254.

Quiroz, Enriqueta (2005), "Del mercado a la cocina. La alimentación en la ciudad de México", en Pilar Gonzalbo (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México,* t. iii: *El siglo xviii: entre tradición y cambio*, México, El Colegio de México, pp. 17-43.

Recopilación de leyes (1987) [1681], *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias,* t. i, México, Porrúa.

Rodríguez de San Miguel, Juan N. (1980), *Pandectas hispanoamericanas*, 3ª. ed., México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad Nacional Autónoma de México [Serie a) Fuentes, b) Textos y estudios legislativos, núm. 21].

Rodríguez, Martha Eugenia y Ana Cecilia Rodríguez de Romo (1999), "Asistencia médica e higiene ambiental en la ciudad de México. Siglos xvi-xvii", *Gaceta Médica de México*, vol. 135, núm. 2, pp. 189-198.

Rubial, Antonio (2009), "Presencias y ausencias: la fiesta como escenario político", en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México, pp. 23-39.

Sigaut, Nelly (2000), "*Corpus Christi*: la construcción simbólica de la ciudad de México", en Víctor Mínguez (ed.), *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica: actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica, Universidad Jaume I, 30 de septiembre, 1 y 2 de octubre de 1999*, Castelló de la Plana, Publicaciones de la Universidad Jaume I, pp. 27-57.

Sigaut, Nelly (2008), "La fiesta de *Corpus Christi*", en Montserrat Galí Boadella y Morelos Torres Aguilar (eds.), *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 19-40.

Sigaut, Nelly (2017), "La fiesta de *Corpus Christi* en Valladolid de Michoacán en la época de los Austrias", en Sofía Irene Velarde Cruz (coord.), *Arte y vida cotidiana en el Michoacán virreinal*, Morelia, secum, 2017, pp. 33-63.

Viqueira Albán, Juan Pedro (1987), *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica.

Tesis

Miguel Vera, Xochipilli Penélope (2009), *Acercamiento a la fiesta de Corpus Christi en Nueva España (siglo xvi)*, tesis de licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Nava Sánchez, Alfredo (2009), *Teatro de ideales, teatro de conflictos. La fiesta del Corpus Christi de México durante el siglo xvii*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Vázquez Martínez, Ana Laura (2012), *Sombras y enramadas. La participación de los pueblos de indios de la ciudad de México en la procesión de Corpus Christi, s. xvii-xviii*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Venegas Arenas, Evelyn (2007), *La fiesta del Corpus Christi en la ciudad de México durante la primera mitad del siglo xix. Rastreo de antecedentes hispanos y novohispanos*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Recursos electrónicos

Diccionario de autoridades (2017) [1726-1739], *Nuevo diccionario histórico del español. Diccionario de autoridades*, 3 ts., Madrid, Instituto de Investigación Rafael Lapesa-Real Academia Española, documento html disponible en: <http://web.frl.es/DA.html> (consulta: 22/03/2017).

Misma celebración en distintos lugares: diferentes mensajes. Festejos por la canonización de Juan de la Cruz, Puebla de los Ángeles, 1729

*Jessica Ramírez Méndez**

Introducción

Aunque como urbes preponderantes del virreinato novohispano compartieron muchas características, México y Puebla tuvieron un origen muy distinto. Angelópolis no se fundó sobre un asentamiento indígena preexistente, sino entre Tepeaca, Tlaxcala y Cholula como pueblos indígenas amistosos con los españoles. Desde su inicio se concibió como una ciudad para estos últimos, labrada y cultivada por ellos, aunque esto quedó en el ideal pues la presencia indígena fue fundamental para su desarrollo. Debido a la prosperidad de su región, la fertilidad de sus tierras y la abundante mano de obra circundante pronto se convirtió en la segunda ciudad en importancia, después de México. Paralelamente su comunidad artesanal creció; destacaba el tejido de la lana y, con ello, su comercio que hizo de la urbe una productora de bienes y servicios de alta calidad. De hecho, fue parte de la ruta comercial y punto de comunicación entre Veracruz y la ciudad de México.

Dada su preeminencia la mayoría de los hábitos masculinos que se establecieron en la capital del virreinato, también se establecieron en Puebla. Este fue el caso de los carmelitas descalzos que realizaron ahí su segunda fundación en 1586, apenas un año después de haber llegado al virreinato y de realizar su primer asentamiento en la ciudad de México.

* Coordinación Nacional de Monumentos Históricos-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Agradecemos a Karen Ramírez por su apoyo en la preparación de este artículo para su publicación.

El obispo de ese momento, Diego Romano, ofreció a esos carmelitas reformados la ermita de Nuestra Señora de los Remedios. Esta se encontraba al sur de la traza y estaba a cargo del gremio de los sastres quienes habían establecido ahí la cofradía de la virgen de los Remedios. Ahí, los carmelitas edificaron su convento e instauraron el noviciado de su provincia. Fue tal la acogida por parte del obispado poblano que, tres años después, fundaron otro convento, pero ahora en Atlixco.

A partir de las características del lugar donde se asentó se configuró la familia carmelitana. En este sentido, estudiar los festejos en torno a la canonización de un mismo santo en distintos lugares resulta un privilegio, ya que con base en los elementos presentes en la celebración, es posible analizar cómo el mensaje transmitido se adecuó a las necesidades propias de cada sociedad en la que se realizó. Específicamente para este trabajo se pretende abordar el mensaje ofrecido en Puebla, y hacer algunas referencias a modo de comparación con los festejos de la ciudad de México en torno a la figura de fray Juan de la Cruz.

Este nuevo santo fue canonizado el 27 de diciembre de 1726. Así, apenas recibida en Nueva España la bula de canonización, el 20 de junio de 1728, se comenzaron los preparativos para los festejos. En la ciudad de México estos se realizaron a lo largo de ocho días, comenzando el 15 de enero de 1729, mientras que en el caso de Angelópolis se llevaron a cabo del 3 al 5 de febrero de ese mismo año.

El festejo por la canonización de san Juan de la Cruz en Puebla implicó diversos dispositivos —que analizaremos a lo largo del trabajo— los cuales se conjugaron para transmitir ciertos mensajes. Específicamente estos estuvieron orientados hacia la exaltación del nuevo santo como doctor de la Iglesia —aun cuando no fue promovido como tal hasta el siglo xx—, además de su poder para expulsar los demonios de la ciudad, enalteciendo su papel como patrono de esta. Estos discursos son distintos de los expuestos en los festejos para el mismo santo en la ciudad de México, en los cuales se destacó a la provincia carmelitana como medio eficaz de intercesión entre Dios y los hombres; igualmente se promovió la resignificación de su lejano convento para que se le concibiera como parte de la traza sacralizada de la ciudad, ya que se encontraba físicamente a las afueras de esta. También la fiesta fue el escenario en el que los carmelitas hicieron visibles a sus mecenas, con su poder y su nobleza, los cuales los invistieron de mayor prestigio.

Para hacer el análisis de los festejos nos basamos principalmente en el libro *Segundo quince de enero de la corte mexicana*... (Ximénez de Bonilla *et al.*, 2000) Al final del mismo se anexa el texto "Festivos Cultos que en la muy Noble y Leal Ciudad de los Ángeles dedicaron los Padres Carmelitas Descalzos a la plausible Canonización de su Glorioso Padre y Primer Reformador San Juan de la Cruz"[1] descrito sucintamente por el bachiller don Manuel Castellanos e impreso por los sastres de la ciudad, cofrades de Nuestra Señora de los Remedios (Castellanos, 2000).[2] Aunque la relación para el caso de Puebla no es muy detallada, algunas características que se mencionan en ella nos servirán para analizar ciertos detalles de la celebración y, cuando sea posible, compararlos con los propios de la ciudad de México.[3]

Las características generales de la celebración

Desde el principio en el impreso de "Festivos Cultos..." (Castellanos, 2000) se advierte que, aunque con mucha devoción, la celebración en Puebla fue más modesta que la de la capital. Mientras que en esta última se realizaron los festejos a lo largo de ocho días, en Angelópolis propiamente duraron los días 3, 4 y 5 de febrero de 1729; no obstante, como veremos, también hubo actividad el 31 de enero y el 2 de febrero.

Una figura implícita en los festejos fue san Juan Evangelista. Al respecto cabe recordar que se hizo un símil entre este apóstol y fray Juan de la Cruz pues, de hecho, el 27 de diciembre, día en que fue canonizado, es el día de san Juan Evangelista, el llamado "discípulo amado de Jesús". A san Juan Evangelista se le representaba con un águila, imagen que igualmente se trasladó a la figura de Juan de la Cruz. Esta ave representaba la visión mística, era el pájaro divino cuyo vuelo era tenido como metáfora del camino al cielo (Cuadriello, 1994). De ahí que la representación de dicha ave estuvo presente en los festejos.

Asimismo, el cabildo eclesiástico exhortó a los fieles a participar y acudir a la ceremonia; por su parte, el obispo Juan de Lardizábal ofreció asistir personalmente a la celebración. En el caso de los carmelitas descalzos, los festejos

[1] En adelante "Festivos Cultos…", para hacer referencia a la descripción poblana; para referirnos a la de la ciudad de México utilizaremos el título abreviado del libro, *El segundo quince de enero…*

[2] De forma sintética el relato también se encuentra en la *Gazeta de México*, desde el día 1° hasta el final de febrero de 1729, núm. 15, pp. 116-117.

[3] En otro trabajo ya se realizó el análisis detallado de los festejos en la ciudad de México.

fueron dirigidos por el padre prior del convento angelopolitano, fray Tomás de la Presentación y, como padrino, se eligió a san Pedro.

Para promover la participación de la sociedad, el 31 de enero a las tres de la tarde se reunieron, en la plazuela del Carmen, 70 cofrades del gremio de los sastres de Nuestra Señora de los Remedios. Recorrieron diversas calles de la ciudad, aunque no sabemos con precisión cuáles, acompañados de un carro alegórico con una pintura de san Juan de la Cruz y música. Además, fue parte del contingente un personaje que representaba la fama, el cual hacía pregón aclamando al nuevo santo. Paralelamente se repartieron volantes invitando a participar en las festividades.

El 2 de febrero, al medio día, dio inicio la celebración con el repique de las campanas, primero las de la catedral y luego las de iglesias, conventos y capillas de la ciudad. A las tres de la tarde comenzó la procesión desde el convento carmelitano, al sur de la ciudad, hacia la iglesia mayor. Ambos espacios, así como el recorrido estaban adornados con colgaduras, flámulas y gallardetes. En primer lugar, iba la comunidad carmelitana, le seguía la Cofradía de los Remedios, en la que iban 70 hombres que llevaban en andas la imagen de san Juan de la Cruz con su hábito, capa, bonete, pluma, libro, joyas y piedras preciosas. Una cuadra antes del atrio de la iglesia mayor esperaban los canónigos con su cruz; allí recibieron a la procesión y cargaron al santo. Así, entraron a la catedral, donde aguardaba el padrino de la celebración, san Pedro.

Una vez que se recibió en la catedral a la procesión, hizo su entrada el obispo quien se sentó en su silla en el coro. En su entorno se acomodaron los capitulares y la comunidad carmelitana. También estaban presentes el alcalde y los regidores del Ayuntamiento, los oficiales de cargos públicos, la nobleza, las comunidades religiosas con sus prelados, cofradías y población en general. El deán entonó entonces las vísperas y, una vez concluidas, todos regresaron a su casa, aunque las calles, torres y azoteas permanecieron con luminarias a la par que se quemaron fuegos artificiales. El día tres estaba a cargo de la catedral y era el de mayor solemnidad. Los carmelitas llegaron a la catedral a las 9 de la mañana. Se realizó una procesión por sus naves en la que participó la comunidad carmelitana acompañada del cabildo eclesiástico, portando la imagen del nuevo santo. Después se ofició la misa en la que el canónigo, don Tomás de Victoria Salazar, ofreció el sermón.

Una vez concluido el servicio se llevó a cabo la procesión de vuelta al convento de El Carmen, igualmente florida que la del día anterior, acompañando

el trayecto altares, colgaduras y arcos triunfales, a la par de los sonidos de la música, las campanas y los cohetes. Iban en ella cofradías, seguidas del Ayuntamiento con la nobleza, encabezados por el alcalde ordinario don Marcos Cáceres Ovando. Desfilaron las siete órdenes religiosas que, además de los carmelitas, tenían conventos en Puebla, del más nuevo al más antiguo: bethlemitas, hospitalarios, jesuitas, mercedarios, agustinos, dominicos y franciscanos. Inmediatamente detrás iba la Congregación de San Pedro, que llevaba en andas la imagen de santa Teresa de Jesús. Los carmelitas llevaban, por su parte, la imagen de san Pedro y los canónigos la de san Juan.

El cortejo llegó a la iglesia de El Carmen la cual estaba completamente adornada con colgaduras e iluminada con 100 velas. También, a trechos, por todo el espacio interior había poemas, enigmas y jeroglíficos que exaltaban las virtudes y dotes sobrenaturales del nuevo santo; incluso se pintó un dragón huyendo de un águila. Sólo el altar mayor se dejó tal como estaba, pues se había estrenado hacía poco tiempo. En la parte exterior, el atrio estaba adornado con una colección de tapices —perteneciente al Ayuntamiento— que mostraban la historia de Jacob. En la portada de la iglesia había un arco con el retrato de Benedicto XIII a un lado y el de Felipe V al otro lado, ambos con escudos de la orden a sus pies y una octava por la que se reconocía su participación en conseguir que Juan de la Cruz subiera a los "altares de la santidad". En la portería se colocaron 18 lienzos que representaban a los fundadores de otras órdenes religiosas.

El 4 de febrero se presentó en la iglesia de los carmelitas el Ayuntamiento —que tenía a su cargo la celebración de ese día— escoltado por 30 alabarderos y la nobleza de la ciudad. El oficio litúrgico lo realizó la Orden de Santo Domingo, de hecho, la misa la encabezó el padre prior y maestro fray Manuel de Santo Tomás y predicó el también dominico fray Juan de Villa Sánchez. Por último, el día 5, que corrió a expensas del señor don Antonio Nogales, el obispo Lardizábal fue a la iglesia de El Carmen a pontificar, mientras que en el púlpito estuvo Domingo de Aranda, cura propietario de la Santa Iglesia.

Aunque rebasa el interés de este trabajo, cabe anotar que las carmelitas descalzas de Puebla no participaron en estos festejos. Ellas llevaron a cabo su propia celebración el 14 de febrero, a la que también asistieron las diversas religiones. Adornaron igual su iglesia, se realizó una procesión con la imagen del santo y con el mismo padrino, san Pedro. El coro estuvo a cargo de la catedral y ofició, de nuevo, el obispo de Puebla y predicó el mismo dominico Juan de Villa y Sánchez.

Los participantes presenciales y simbólicos

Como ya se mencionó el festejo en Puebla duró tres días, mientras que el de la ciudad de México, duró ocho días. En el caso angelopolitano los festejos estuvieron a cargo de la catedral el primer día, el segundo día estuvo a cargo del Ayuntamiento, y el tercero fue responsabilidad de uno de los mecenas más destacados de la familia carmelitana para ese momento, Antonio de Nogales, quien era prebendado de la catedral. "Era natural de Extremadura y pasó como familiar del obispo de Puebla, Pedro Nogales Dávila (1708-1721)" (Aguirre, 2003: 177).

Entonces participaron los cuerpos sociales que representaban a la ciudad terrena y a la celestial. El cabildo de la catedral realizó los festejos del día tres, aunque tuvo una participación constante de sus miembros y del obispo Juan de Lardizábal a lo largo de los tres días de fiesta. Por su parte, el Ayuntamiento encabezó la celebración del cuatro de febrero. Al respecto, más allá de ser uno de los poderes de la urbe, el cabildo promovió los festejos de Juan de la Cruz porque era el patrono de la ciudad, lo que a su vez dotaba de mayor honor y nobleza a la corporación. Por su parte, el día cinco estuvo a cargo de Antonio de Nogales quien invitó al propio obispo para que pontificara. El prebendado aparece en las actas del capítulo provincial de los carmelitas descalzos de 1726 como benefactor del convento de Puebla que dio limosna para ayudar en el proceso de canonización de Juan de la Cruz.[4]

También, como individuo, destaca el bachiller don Manuel Castellanos quien elaboró la obra de la cual partimos para realizar este análisis. Aunque no se encontró más información respecto a la relación que existía entre el hábito carmelitano y Castellanos, la cual es evidente, ya que unos años antes, en 1724, el bachiller dio a la estampa el *Compendio de instituciones gramaticales y muy útiles para los estudiosos de la latinidad*, elaborado por fray Manuel de Santa Teresa, carmelita descalzo y exmaestro de profesos en el convento de México (De Santa Teresa, 1724).

Ya como corporación, es evidente la presencia de los cofrades de Nuestra Señora de los Remedios, constituida por los sastres de la ciudad. La vida conventual de El Carmen poblano estuvo ligada a la de los sastres desde su fundación. Como la cofradía cedió la ermita de la virgen de los Remedios para el establecimiento conventual de los carmelitas, ellos proveyeron un

[4] "Capítulo provincia de 1726", *Libro de capítulos y definitorios*, manuscrito ubicado en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (en adelante, BNAH).

espacio para que la congregación siguiera reuniéndose y realizando sus celebraciones. De ahí que el 31 de enero dicha cofradía hiciera la invitación para los festejos, con sus miembros ricamente vestidos; y también, durante el primer día de fiesta estuvo presente en la procesión, llevando en andas al nuevo santo.

En el caso de México se detallan las casas que fueron ataviadas, los personajes que participaron en los certámenes y quienes contribuyeron con donativos. Por lo contrario, en Puebla, la relación no nos permite acercarnos a más de los mecenas que participaron en los festejos y, con ello, a sus relaciones clientelares; sólo destacan Antonio de Nogales y Manuel Castellanos. Ambos quedaron inmortalizados no en la fiesta que, al final de cuentas era un acto efímero, sino a partir de la relación que este último entregó a la prensa. Era tan importante el impreso que inmortalizaría el festejo y, con este a la familia homenajeada, a los participantes y los mensajes que se emitieron, que en el libro de definitorios de noviembre del mismo año de los festejos se le encargó al definidor que buscara una persona que realizara la obra y la entregara a la estampa. Así, estas relaciones no eran sólo la descripción de los festejos, sino que daban cuenta de una red de clientelismos y vínculos pues, era en los círculos en los que esta literatura se producía eran los mismos en los que se consumía (Farré, 2013: 51-53).

De manera simbólica, el papa Benedicto XIII estuvo presente mediante su retrato, pues fue quien canonizó al beato Juan de la Cruz. Aunque mucho tiempo antes se había estado gestionando que fray Juan "ascendiera a los altares", probablemente esto se logró en ese momento debido a que el papa intentó mostrar cierta estabilidad respecto a su relación con la monarquía hispana, relación que había estado envuelta en diversas tensiones y que se apaciguaron momentáneamente en la década de los veinte del siglo XVIII.[5] Este agradecimiento quedó también plasmado en la invitación que se les hizo a los dominicos para que participaran en la fiesta dado que Benedicto XIII pertenecía a esta orden. Así, el oficio litúrgico celebrado el 4 de febrero en la iglesia de El Carmen estuvo a cargo de dicho hábito. La misa la encabezó fray Manuel de Santo Tomás como padre prior y maestro, mientras que fray Juan de Villa Sánchez realizó la predicación. Este último hizo lo mismo en la celebración que efectuaron las monjas el 14 de febrero. Esta misma par-

[5] Al respecto cabe recordar que en 1709, durante la Guerra de Sucesión, el papa Clemente XI reconoció como rey al rival de Felipe V para acceder al trono, el archiduque Carlos de Austria (Mestre, 1979: 162-176; Suárez *et.al.*,1990: 291-293).

ticipación preeminente de los "perros de dios" se hizo presente en los festejos que se realizaron en la ciudad de México.

En este mismo tenor, otra de las figuras presentes fue san Pedro como padrino de los festejos, probablemente de nuevo como un reconocimiento al papado como piedra angular de la Iglesia. En la Biblia se relata cómo Jesús le dio a Simón el nombre de Pedro al afirmar "sobre esta piedra edificaré mi Iglesia".[6] A este significado también podría añadirse la participación de la congregación de san Pedro a la que estaban adscritos mayoritariamente miembros del clero secular. Esto nos habla de la relación entre este clero y los carmelitas descalzos, y probablemente no sólo por el prebendado Antonio Nogales, sino porque tradicionalmente los carmelitas fueron cercanos a ese clero al no tener doctrinas y, más aún en Puebla,[7] a partir de su estrecha relación con Juan de Palafox (Fernández, 2014).

Por su parte, Felipe V se hizo presente en el arco de entrada de la iglesia de El Carmen, junto con Benedicto XIII, porque fue este monarca el que promovió reiteradamente la canonización del beato Juan. De hecho, en 1715 hizo esta solicitud mediante su embajador en Roma. Esto, más allá de la devoción que Felipe V pudiera tener hacia el carmelita descalzo, pudo deberse al símil que se hizo entre el águila que representaba a Juan y el águila bicéfala que representaba a la monarquía. Además, a diferencia de otros santos, fray Juan era una figura española y, ante los problemas que había tenido la nueva casa reinante borbónica para consolidarse en el trono, esta figura parecía apropiada para legitimarse.

También estuvo presente la representación de Teresa de Jesús como fundadora de la Orden del Carmen Descalzo. En este sentido, cabe recordar el problema que había enfrentado la familia reformada al tener como cabeza una figura femenina. Teresa de Jesús no coincidía con el esquema patriarcal presente en la Iglesia y, particularmente, en el resto de las órdenes religiosas; de ahí que en diversas ocasiones apareciera apartada de los otros fundadores en las representaciones iconográficas. Esto se había intentado solucionar haciéndola acompañar, en general, de san José, el profeta Elías o el beato Juan de la Cruz, pero la canonización de este último permitía darle mayor peso a la figura masculina dentro del Carmelo reformado.

[6] Mateo 16: 18. *La Santa Biblia*, 1989.

[7] Aunque los carmelitas descalzos enfrentaron a lo largo del periodo virreinal diversos problemas con el clero secular, en general se mantuvieron cercanos al mismo (véase Ramírez, 2013).

Los mensajes en lo pétreo y en lo efímero

Por otra parte, aunque la descripción no lo aclara, podemos suponer que las procesiones que se realizaron el día 2 de febrero del convento rumbo a la catedral y el día siguiente de regreso al convento, se hicieron en la Calle del Deán (hoy 16 de septiembre) que comunicaba en línea recta a la catedral con el convento de El Carmen y una de las principales de la ciudad.[8] Cabe recordar que la calle en la que se realizaba la procesión no era sólo un espacio de tránsito, sino parte del escenario de la fiesta. El camino que se trazaba a partir del recorrido quedaba sacralizado, es decir que la ruta no carecía de cierta intención y también por ello se le adornaba profusamente.

Pero no pormenorizar los detalles de la calle y las casas que se adornaron para tal fin, como se hizo en la ciudad de México, pudo deberse a la intención que tenía la fiesta. Para el caso de la celebración realizada en la capital, uno de los mensajes que se quiso manifestar fue generar un puente simbólico entre el lejano convento de El Carmen, ubicado al nororiente de la ciudad al que poco asistía la población, y el corazón de la urbe donde se encontraban la catedral y el palacio virreinal.[9] La calle del Relox y cada uno de los edificios que se encontraban en ella, pertenecientes a las familias más prominentes de la ciudad y que fueron adornados para alabar al nuevo santo, llevaban implícita a la comunidad. La procesión, en su andar por la calle, representó a la *civitas* materializada en la *urbs*, elementos que en conjunto construían el enlace entre el lejano convento y la plaza mayor. Por su parte, en el caso de Puebla, aun cuando el convento se encontraba al sur de la traza al parecer tenía presencia social probablemente debido a que ahí se encontraba el noviciado de la provincia. Esto implicaba una relación con la población, sobre todo con aquellos que pretendían que sus hijos ingresaran a la familia carmelitana.[10]

Aunque para el caso de México se presenta con más detalle, en ambos casos se hace alusión a los espacios que más se aderezaron: las calles, las torres, las azoteas y las portadas. Recordemos que el templo era el puente entre la clausura

[8] El análisis de la nomenclatura de las calles se hizo a partir de Cervantes (2015).

[9] En el Libro de definitorios del 19 de mayo de 1729 quedó asentado en torno al convento de la ciudad de México, "Habiéndose tratado muchas veces trasladar nuestro convento de San Sebastián de México a otro lugar más conveniente así para los religiosos, como para la asistencia a la devoción de los fieles procuren conseguir licencia de nuestro definitorio general para que pueda trasladarse a lugar más oportuno cuando Dios abriere camino para poder hacerlo", BNAH, Libro de capítulos y definitorios.

[10] En este caso, la mayoría debió ser peninsular, pues cabe recordar que la provincia aceptaba pocos criollos y ningún indio, mestizo o miembro de castas.

del convento y el "mundo"; pero de manera puntual, las torres y las azoteas eran los elementos más cercanos al cielo; las portadas fungían como aparadores y los atrios como los espacios de reunión de los asistentes y participantes donde se hacían presentes. Esto explica que dichas áreas sean las que más atención recibieron y de ahí, las más y mejor adornadas.

Más allá de la aportación económica que debió asignar para los festejos, el Ayuntamiento prestó su colección de tapices que relataban en conjunto la historia de Jacob. Dentro de los diversos significados que se le otorga a la historia del patriarca, la más recurrente es el sueño que tuvo, según recoge la Biblia, en el que había una escalera la cual tocaba el cielo. Alegóricamente, esto significaba el contacto entre la tierra y el cielo, siendo la primera la casa de Dios y, la segunda, la puerta del cielo. En este mismo sentido fue una alegoría de la "Escalera de la virtud", como un camino de perfección hacia Dios que el hombre emprende para ganar la recompensa del cielo; es la renuncia a la vida mundana para alcanzar la virtud, la perfección. También se le vio como representación del ascenso a un estado espiritual más alto, o también como el descenso de la ayuda divina. Podríamos interpretar que san Juan de la Cruz, como místico y religioso carmelita reformado, transitó ese camino de perfección en su vida terrenal, perfilándose hacia el estado místico y dirigiéndose hacia la escalera que lo llevaría hasta Dios.

Otro elemento que constituye la representación de Jacob es el sentido de peregrinación al reunir dos viajes paralelos: el celeste a partir del sueño que tuvo y el mundano, huyendo de su situación familiar.[11] En ambos viajes de peregrinaje está implícita la idea de salvación: la del alma y la del cuerpo, respectivamente (Sánchez, 1987). Igualmente, otro significado complementario es el empleo de la metáfora de la peregrinación entendida como el andar espiritual en clara alusión al viaje de la vida.

Reforzando el elemento de la peregrinación, en la descripción que se hace del adorno de la iglesia de El Carmen, se menciona que encima de la cornisa "[…] se le pusieron ángeles, varios peregrinos simulacros del Niño Jesús y hermosísimos ramilletes" (Castellanos, 2000: s/p). Al respecto cabe recordar la relación que solía establecerse entre el Niño Jesús Peregrino y Teresa de Jesús por la que se decía que este había acompañado a la santa en sus viajes

[11] La historia de Jacob, renombrado como Israel, aparece en el Génesis. Al respecto de su huida sólo anotaremos que Esaú, su hermano mayor, gozaba del derecho de primogenitura. Sin embargo, Jacob se la compró, para lo cual recibió la bendición paterna con cierto engaño. Esaú, indignado, quiso matar a Jacob por lo que este tuvo que huir para salvar su vida.

fundacionales. En ese tenor, la reformadora afirmaba que para una fundación sólo hacía falta la imagen del Niño Jesús y una casa modesta (Peña, 2011: 34-35) Así, podríamos considerar que se hace un símil entre el Niño Jesús y Juan de la Cruz en cuanto a la compañía que brindó a la reformadora de Ávila para llevar a cabo la contraparte masculina. Usando este mismo recurso, sumado a la necesidad de que la figura femenina fuera acompañada de la masculina, a Teresa y Juan se les siguió presentando juntos, acompañándose, como sucedió en los festejos tanto de la capital como de Angelópolis.

Otro de los elementos presentes fueron los 18 lienzos dispuestos en la portería de la iglesia de El Carmen, que representaban a los fundadores de distintas familias de regulares. Más allá de hacer partícipes del festejo a las otras órdenes, probablemente esta disposición tenía que ver con el logro de incluir en el santoral, después de muchos años de insistencia, al representante de la rama masculina de los descalzos, al primer carmelita reformado. La crónica recoge que en la Iglesia se pintó a san Benito, Bruno, Domingo, Francisco y otros y, con ellos, a Juan de la Cruz con la siguiente décima de la que se presenta un fragmento:

> Del mundo mucho huyendo,
> para el cielo senda hallaron,
> y a él por ella caminaron,
> ya volando, ya corriendo
> y ya por zarzas rompiendo;
> mas porque no fuesen solos
> aunque muy atrás, siguiolos Juan,
> como buen caminante,
> que al verlos ir tan delante
> se descalzó […] (Castellanos, 2000: s/p).

El texto nos permite considerar que los fundadores de las diversas órdenes subieron antes a los altares y, si bien Juan de la Cruz tardó más en ser declarado santo no fue por falta de méritos, sino porque mientras las otras familias se desarrollaron en la Edad Media, la reforma carmelitana y su actuación en el mundo se realizó hasta el siglo xvi, lo que retrasó a su vez su santificación. En este mismo sentido, la reforma y los trabajos de Juan de la Cruz habían sido de gran ayuda por las necesidades eclesiásticas y espirituales del siglo xvi, ya que ante la ausencia en la tierra de todos esos fundadores y

sus enseñanzas, un tanto olvidadas al cabo del tiempo, Juan de la Cruz se presentaba como el nuevo guía de ese tiempo.

San Juan de la Cruz como protector y doctor

En cuanto a algunos de los mensajes que se transmitieron a partir de la arquitectura efímera tenemos, en principio, el carro alegórico en el que iba una pintura de san Juan que se usó el 31 de enero. Como en el caso de la ciudad de México, este aparato implicaba presentar al nuevo santo socialmente.

Además, un personaje que era la Fama acompañó el recorrido; esta representaba "la voz pública" y, por su parte, el águila, símbolo de Juan, representaba la fama verdadera. Así, la Fama, es decir, lo que se decía de Juan de la Cruz era meritorio, real y ganado a lo largo de su vida. Igual que en la capital, se hizo presente la imagen del dragón. En el caso de México se le describió como un "horrible dragón" al que le ardían el cuello y las alas, a la par que parecía escupir llamas por los ojos y la boca, pero San Juan "Con la Cruz cortó las alas / de tan enemiga fiera, / y cobró más vuelo entonces / la fama de su inocencia"; es decir, se quería destacar cómo Juan de la Cruz se enfrentaba al mal y lo sometía (Ximenez de Bonilla, *et al.,* 2000: 137). Un tanto distinto, al dragón en Puebla se le presentó huyendo de un águila. En ambos casos se hizo alusión a que el águila, san Juan, vencía al mal ya fuera enfrentándolo u obligándolo a alejarse con su sola presencia. Entre los poemas, enigmas y jeroglíficos que adornaron la iglesia se escribió, por ejemplo, que

> El dragón monstruos horroroso,
> del águila noble, y leal,
> su enemigo capital,
> huye al ver, no más medroso,
> que vate el plumaje airoso;
> así del que en su niñez
> dio ya indicios de lo que es
> al verle a la Cruz asido,
> huye el Diablo tan corrido,
> que no le osa ver después (Castellanos, 2000: s/p).

Más allá del mal, de manera puntual, el dragón suele representar el amor, las riquezas y las obras mundanas, ya que no sólo defiende y cuida

los caudales, sino que también los busca. En contraposición, el águila representa el amor a la fama verdadera y a la gloria, busca conquistar las empresas laudables, pues es un ave que sólo vuela por las regiones superiores del cielo; representa también el amor santo y divino. Además, ambos animales suelen hacer alusión a una parte del cuerpo; el águila, por desarrollar su vida en lugares elevados representa la cabeza donde se encuentra el intelecto ocupado en la meditación para obtener lo que se desea. Por el contrario, el dragón representa los pies y las piernas por su contacto con lo terreno (García, 1996: 211-212).

El verso arriba presentado hace alusión, además, a la niñez de san Juan de la Cruz, pues de acuerdo con sus biógrafos desde muy joven comenzó a triunfar ante el demonio. Un ejemplo de ello es que de niño "un monstruo horrible le salió tan infernal enemigo al encuentro, abierta la boca para tragarlo; pero él sin asustarse haciendo la señal de la cruz lo hizo huir y cantó la victoria" (Ximenez de Bonilla, *et al.*, 2000: 3).

Como en el caso de la ciudad de México, en términos generales el dragón representó al mal, mientras que San Juan, representado por el águila, logró ahuyentarlo, protegiendo a los habitantes. Esta representación aparejada con la participación del Ayuntamiento en los festejos tenía gran significado. Cabe recordar que Juan de la Cruz había sido nombrado patrono de la ciudad desde 1681, cuando aún era beato —nombramiento que obtuvo en 1675—. Aparentemente se le eligió como patrono de la ciudad a partir de la visión de la madre carmelita Isabel de la Encarnación (1594-1633)[12] en la que san Juan desciende con una cruz en la mano para arrojar a los demonios de Puebla, los cuales habían causado graves daños a la sociedad angelopolitana, atizando rencores y bandos que amenazaban con degenerar en sangrientas reyertas y represalias.[13] De hecho, en el convento del Carmen de Puebla hay un cuadro del siglo xviii que representa esta visión y en el que aparecen también la monja y el cabildo de la ciudad de Puebla.

[12] Salmerón (2013) da esa fecha de nacimiento. No obstante, Miguel Godínez afirma que nació en 1596. Miguel Godínez, *La vida y heroicas virtudes de la madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza del convento de San Joseph de la Puebla de los Ángeles en Nueva España*, manuscrito inédito (cit. en Bieñko, 2004: 91-114).

[13] En torno a fray Juan como patrón está el "Fragmento del acuerdo del Ayuntamiento de la ciudad de Puebla por el que se nombre a San Juan de la Cruz patrón especial de la ciudad", Puebla, 1681 en el Archivo Histórico de la Provincia del Carmen de México (en adelante, ahpcm). Llama la atención que se le intitula santo cuando aún no se había realizado la canonización. Igualmente existe un cuadro titulado "La visión de sor Isabel de la Encarnación sobre el patronato de San Juan de la Cruz sobre la ciudad de Puebla de los Ángeles".

Resulta evidente que la figura de san Juan había ido cobrando preponderancia. De hecho, desde 1678 El Carmen de Puebla dio un donativo para los gastos que requerían las gestiones para lograr la canonización de San Juan de la Cruz.[14] Así, uno de los mensajes centrales de la fiesta fue mostrar al nuevo santo más que como mediador, como sucedió en el caso de la ciudad de México, como protector de la urbe angelopolitana.

El otro mensaje medular de la fiesta era presentar al carmelita como doctor de la Iglesia. De ahí los elementos que se destacaron en las descripciones: su hábito, la capa, el bonete, la pluma, el libro, las joyas y piedras preciosas. Al respecto, el padre agustino José Navas compuso unas décimas de la procesión diciendo:

> Sobre manera adornado,
> pues llevaba con primor
> las Joyas de más valor,
> y de riqueza una suma
> en capa, bonete y pluma,
> tan eminente Doctor.

El mayor reconocimiento que un papa puede otorgar a un santo es el de doctor. Esto implica que es un maestro de la fe para los fieles, que incidió en la teología y que la Iglesia reconoce en él a un intérprete autorizado de su doctrina. De ahí que para ser promulgado como tal debe ser santo canonizado, su vida y doctrina deben considerarse ortodoxas y esta última debe ser eminente y cualificada, además de aportar y profundizar en una o varias verdades de fe. De hecho, no fue hasta 1926 cuando Juan de la Cruz obtuvo esta distinción oficialmente como doctor místico; sin embargo, esto no impidió su promoción como tal desde su canonización a partir de las aportaciones que se le atribuyeron y que se promovieron mediante sus escritos y su biografía.[15]

[14] "Vale por el cual el convento del Carmen de Puebla se obliga a reconocer a censo, a favor del Santo Desierto, un capital y cuya suma ha de ir pagando poco a poco. Dicho capital lo entregó el Desierto por el convento de Puebla al procurador provincial de los carmelitas y es un donativo del Carmen de Puebla para la canonización de San Juan de la Cruz. Recibo del procurador provincial al convento del Carmen de Puebla por el pago de la mitad de la deuda", AHPCM, núm. 758, Puebla, México, 1678, 1 p.

[15] Sobre las representaciones iconográficas del santo puede consultarse Montaner (1991: 155-167).

El impacto de la celebración

Un año después de la canonización, sin duda por el entusiasmo que suscitó, se erigió en la Iglesia de El Carmen de los Ángeles una cofradía en honor al santo. La licencia para su institución fue otorgada en Madrid, el 8 de abril de 1730, por el general de la orden, fray Pablo de la Concepción quien describe que el padre José de San Miguel, prior del convento de Puebla, le relató que algunos cofrades y devotos de Nuestra Señora del Carmen "[…] desean con ansias dilatar la devoción de Nuestro Glorioso Padre San Juan de la Cruz" para lo cual querían fundar e instituir en el convento una hermandad o cofradía con advocación del santo. Para ello se comprometieron a cuidar y adornar la capilla en la que se veneraría al santo y todos los años celebrar en ella su fiesta con novenario de misa cantada, que precedería la fiesta principal, pagando al convento la limosna acostumbrada.

Además, con las limosnas que reunieran los cofrades cada semana se ayudarían entre ellos; a su muerte se les realizarían algunas misas rezadas por su alma y podrían ser enterrados en la capilla con el hábito de la orden. El domingo tercero de cada mes se cantaría en la capilla una misa solemne y antes o después de la misma se haría una procesión claustral. Estos fueron parte de los acuerdos para el funcionamiento de la cofradía.[16] Ya con dicha conformación, el papa Clemente XII concedió a los cofrades de san Juan de la Cruz del Carmen de Puebla indulgencia plenaria a partir de ciertas condiciones, además de indulgencias parciales por buenas obras.[17] En este mismo tenor la mesa de la cofradía pidió a la mitra permiso para realizar algunas procesiones para poder ganar las indulgencias, mismas que la catedral autorizó.[18] Esto trajo consigo la fundación de capellanías; tenemos el testimonio, por ejemplo, de la que fundó don José Franqui de Atienza y Palacios, mayor-

[16] "Licencia del P. General de los carmelitas descalzos fray Pablo de la Concepción, para que se funde en la iglesia del Carmen en Puebla una cofradía dedicada a honrar a San Juan de la Cruz", Madrid, 1730, AHPCM, núm. 157. En torno a la licencia de fundación de la hermandad consultar 14 de noviembre de 1729, BNAH, *Libro de capítulos y definitorios.*

[17] "Copia manuscrita de la bula de Clemente XII, en la que concede a los cofrades de San Juan de la Cruz del Carmen de Puebla indulgencia plenaria el día de su ingreso a la Cofradía, *in articulo mortis,* en la festividad titular y cuatro veces al año, con las condiciones acostumbradas. También concede el Papa otras indulgencias parciales por las buenas obras (1734)", AHPCM, núm. 696.

[18] "Oficio que dirige la V. Mesa de la Cofradía de San Juan de la Cruz a la Mitra de Puebla, donde le propone los días de procesión para que se puedan ganar las indulgencias concedidas por el Papa Clemente XII. Pide su aprobación y pase para dichas indulgencias. Concesión de todas las peticiones por la Mitra", Puebla, 1736, AHPCM, núm. 945, 5 pp.

domo de la Cofradía de San Juan de la Cruz;[19] de hecho, este fue quien compró una casa para dicha congregación.[20] Además de esta fundación, en 1731 el general de los carmelitas autorizó que se fundara la Tercera Orden en Puebla.

En este mismo ímpetu promocional debió ser significativo para las carmelitas descalzas de Puebla que san Juan de la Cruz hubiera sido canonizado el 27 de diciembre, pues la fundación de su convento poblano, y primero en América de la orden, ocurrió el mismo día, pero de 1604. Este convento, como el primero que fundó Teresa de Jesús, llevó por nombre Convento de San José. De hecho, como parte del mismo impulso de la familia teresiana, se mandó publicar ese mismo año de 1732 la crónica *Fundación y primero siglo del muy religioso convento del señor San José de religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, el primero que se fundó en la América septentrional en 27 de diciembre de 1604* (Gómez de la Parra, 1732).

Como resulta notorio, los festejos por la canonización de san Juan de la Cruz cumplieron con el cometido de impulsar la presencia de la familia carmelitana entre los fieles poblanos, lo cual llevó al establecimiento de una cofradía, así como de la orden tercera; esto más allá de los impresos que se realizaron para asegurar esa misma gloria y promoción de manera permanente. La fiesta se compuso de elementos visuales y simbólicos, a partir de elementos pétreos y efímeros; unió lo micro con lo macro persiguiendo un mismo fin, así, participaron la *urbs* y la *civitas*; es decir el convento, la calle y, en general, la ciudad junto con los espectadores y los participantes, ya fuera en las procesiones, las misas y los diversos eventos que se realizaron en el marco de los festejos. En conjunto, el mensaje que se transmitió fue la exaltación de la figura de Juan de la Cruz como doctor de la Iglesia y como un elemento protector de la ciudad, capaz de ahuyentar el mal y las tentaciones de los afanes mundanos. Esto llevaba implícito el reconocimiento del

[19] "Fundación de una capellanía para misas en honor de San José en el convento del Carmen de Puebla, que realiza D. José Franqui de Atienza y Palacios, Mayordomo de la Cofradía de San Juan de la Cruz. Licencia de Definitorio Provincial de los carmelitas y anuencia de la comunidad del Carmen de Puebla para aceptar la capellanía", Puebla, 1736, AHPCM, núm. 762, 8 pp. y cuarto.

[20] "Títulos de propiedad de una casa situada en la plazuela de San Agustín, que perteneció al convento del Carmen de Puebla: Primero la compró en remate D. José Franqui de Atienza Palacios para la Cofradía de San Juan de la Cruz (1732)", AHPCM, núm. 844. "Remate de las casas del Pbro. Joaquín del Castillo de Merlo en D. Juan Pérez Cota y Madera y liquidación de créditos. Venta que hace este ultimo de las casas a D. José Franquis Atienza Palacios para la Cofradía de San Juan de la Cruz", AHPCM, núm. 1075.

convento de El Carmen poblano como protector, pero también como representante del espíritu místico elevado hacia el cielo en alabanza a Dios.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AHPCM Archivo Histórico de la Provincia del Carmen de México, Ciudad de México

Copia manuscrita de la bula de Clemente XII, en la que concede a los cofrades de San Juan de la Cruz del Carmen de Puebla indulgencia plenaria el día de su ingreso a la Cofradía, in articulo mortis, en la festividad titular y cuatro veces al año, con las condiciones acostumbradas. También concede el Papa otras indulgencias parciales por las buenas obras, 1734, núm. 696.

Fragmento del acuerdo del Ayuntamiento de la ciudad de Puebla por el que se nombre a San Juan de la Cruz patrón especial de la ciudad, Puebla, 1681.

Fundación de una capellanía para misas en honor de San José en el convento del Carmen de Puebla, que realiza D. José Franqui de Atienza y Palacios, Mayordomo de la Cofradía de San Juan de la Cruz. Licencia de Definitorio Provincial de los carmelitas y anuencia de la comunidad del Carmen de Puebla para aceptar la capellanía, Puebla, 1736, núm. 762.

Licencia del P. General de los carmelitas descalzos fray Pablo de la Concepción, para que se funde en la iglesia del Carmen en Puebla una cofradía dedicada a honrar a San Juan de la Cruz, Madrid, 1730, núm. 157.

Oficio que dirige la V. Mesa de la Cofradía de San Juan de la Cruz a la Mitra de Puebla, donde le propone los días de procesión para que se puedan ganar las indulgencias concedidas por el Papa Clemente XII. Pide su aprobación y pase para dichas indulgencias. Concesión de todas las peticiones por la Mitra, Puebla, 1736, núm. 945.

Remate de las casas del Pbro. Joaquín del Castillo de Merlo en D. Juan Pérez Cota y Madera y liquidación de créditos. Venta que hace este ultimo de las casas a D. José Franquis Atienza Palacios para la Cofradía de San Juan de la Cruz, núm. 1075.

Títulos de propiedad de una casa situada en la plazuela de San Agustín, que perteneció al convento del Carmen de Puebla: Primero la compró en

remate D. José Franqui de Atienza Palacios para la Cofradía de San Juan de la Cruz, 1732, núm. 844.

Vale por el cual el convento del Carmen de Puebla se obliga a reconocer a censo, a favor del Santo Desierto, un capital y cuya suma ha de ir pagando poco a poco. Dicho capital lo entregó el Desierto por el convento de Puebla a la Procura Provincial de los carmelitas y es un donativo del Carmen de Puebla para la canonización de San Juan de la Cruz. Recibo de la Procura provincial al convento del Carmen de Puebla por el pago de la mitad de la deuda, Puebla, México, 1678, 1680, núm. 758.

BNAH Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México
Libro de capítulos y definitorios.

Bibliografía

Aguirre, Rodolfo (2003), *El mérito y la estrategia: clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, Centro de Estudios Sobre la Universidad/Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés.

Bieñko de Peralta, Doris (2004), "Un camino de abrojos y espinas: mística, demonios y melancolía", en Roger Bartra (comp.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 91-114.

Castellanos, Manuel (2000)[1730], "Festivos Cultos que en la muy Noble y Leal Ciudad de los Ángeles dedicaron los Padres Carmelitas Descalzos a la plausible Canonización de su Glorioso Padre y Primer Reformador San Juan de la Cruz", en Joachin Ignacio Ximenez de Bonilla, Joseph Francisco de Ozaeta y Oro y Joseph Francisco de Aguirre y Espinoza, *El segundo quince de enero de la corte mexicana. Solemnes fiestas, que a la canonización del mystico doctor San Juan de la Cruz celebró la provincia de San Alberto de carmelitas descalzos de esta Nueva España*, México, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, A.C., s/p, edición facsimilar.

Cervantes, Francisco (2015), "El primer libro de censos de la ciudad de Puebla, siglo XVI. Estructura y posibilidades de estudio", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 165-180.

Cuadriello, Jaime (1994), "Los jeroglíficos de la Nueva España", *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte/Instituto Nacional de Bellas Artes, pp. 84-111.

De Santa Teresa, Manuel (1724), *Compendio de instituciones gramaticales, muy útiles para los estudiosos de la latinidad*, México, José Bernardo de Hogal.

Farré, Judith (2013), *Espacio y tiempo de fiesta en Nueva España (1665-1760),* Navarra, Universidad de Navarra.

Fernández, Ricardo (2014), *En sintonía con santa Teresa, Juan Palafox y los carmelitas descalzos. Doce estudios*, Navarra, Ayuntamiento de Fitero.

García, José (1996), *Ornitología emblemática. Las aves en la literatura simbólica ilustrada en Europa durante los siglos xvi y xvii*, Cáceres, Universidad de Extremadura.

Gómez de la Parra, José (1732), *Fundación y primero siglo del muy religiosos convento del señor San José de religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva españa, el primero que se fundó en la América septentrional en 27 de diciembre de 1604,* Puebla de los Ángeles, viuda de Miguel Ortega.

La Santa Biblia (1989), Madrid, San Pablo.

Mestre, Antonio (1979), *Historia de la Iglesia en España*, t. iv: *La Iglesia en la España de los siglos xvii y xviii*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Montaner, Emilia (1991), "La configuración de una iconografía: las primeras imágenes de san Juan de la Cruz", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 27, Madrid, Casa de Velázquez.

Peña, Ángel (2011), "El Peregrino del Cielo. La devoción al Niño Jesús peregrino en las clausuras femeninas", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*, vol. 1, San Lorenzo del Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, pp. 31-48.

Ramírez, Jessica (2013), "Fundar para debilitar. El obispo de Puebla y las órdenes regulares, 1586-1606", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 49, julio-diciembre, pp. 39-82.

Salmerón, Pedro (2013), *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, Robin Ann Rice (ed.), Madrid, Biblioteca Indiana.

Sánchez, Juliana (1987), "Precedentes iconográficos sobre 'El sueño de Jacob' de José de Ribera", *Boletín del Museo del Prado*, núm. 8, pp. 10-18.

Suárez, Luis *et al.* (1990), *Historia general de España y América*, t. x-2: *La España de las reformas. Hasta el final del reinado de Carlos IV,* Madrid, Ediciones Rialp, S.A.

Ximenez de Bonilla *et al*. (2000) [1730], *El segundo quince de enero de la corte mexicana. Solemnes fiestas, que a la canonización del mystico doctor San Juan de la Cruz celebró la provincia de San Alberto de carmelitas descalzos de esta Nueva España*, México, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, A.C., edición facsimilar.

Hemerografía

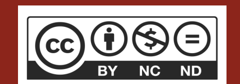
Gazeta de México, febrero de 1729, núm. 15.

Durante los últimos años, el número de católicos en el mundo, y particularmente en México, ha descendido. Varias razones pueden explicar este comportamiento, por un lado el surgimiento de nuevos cultos vinculados a las iglesias protestantes, evangélicas y neopentecostales; y por otro, a los escándalos de pederastia y abuso sexual que han empañado a la alta jerarquía católica.

No obstante, es indiscutible que el catolicismo continúa posicionándose como la religión con mayor número de adeptos en México, y en buena medida esa respuesta se debe a la capacidad de la Iglesia católica por adaptarse a las circunstancias según su tiempo. Esa sería, sin duda, una manera de explicar su supervivencia a lo largo de los siglos.

En el presente libro Orígenes y expresiones de la religiosidad en México. Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional, coordinado por María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes se condensa una serie de trabajos discutidos en las sesiones que el seminario de investigación "Santos, devociones e identidades" de El Colegio Mexiquense A. C. celebró en 2017, con la participación de diversos investigadores del fenómeno religioso, procedentes de diferentes instituciones de educación superior del país.

Los estudios que aquí se exponen explican, a la luz del examen histórico, antropológico y sociológico la manera en que la Iglesia católica ha conseguido adaptarse y sobrevivir al paso del tiempo, a través del fomento de los cultos cristológicos, la veneración a la Virgen María y sus distintas advocaciones, a los santos y las expresiones devocionales en el México novohispano y decimonónico. Los cuales, en varios de los casos constituyen procesos de larga duración que, hoy en día, se consagran como elementos cohesionadores e identitarios de los pueblos, pero también como material digno de estudio por su significativa carga histórica y simbólica, capaz de explicar su supervivencia entre las sociedades del presente.





publicaciones



ISBN 978-607-8509-59-1